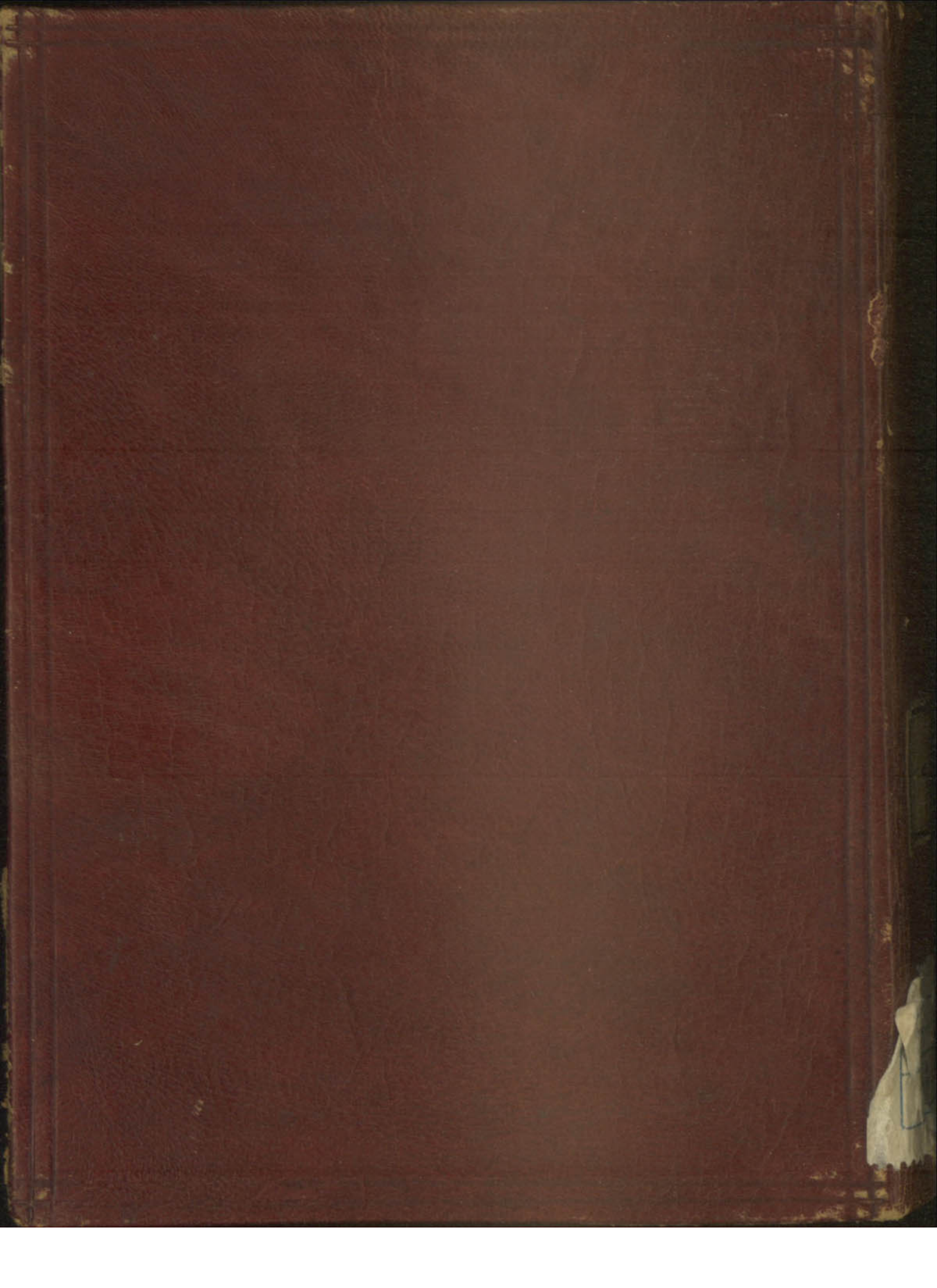
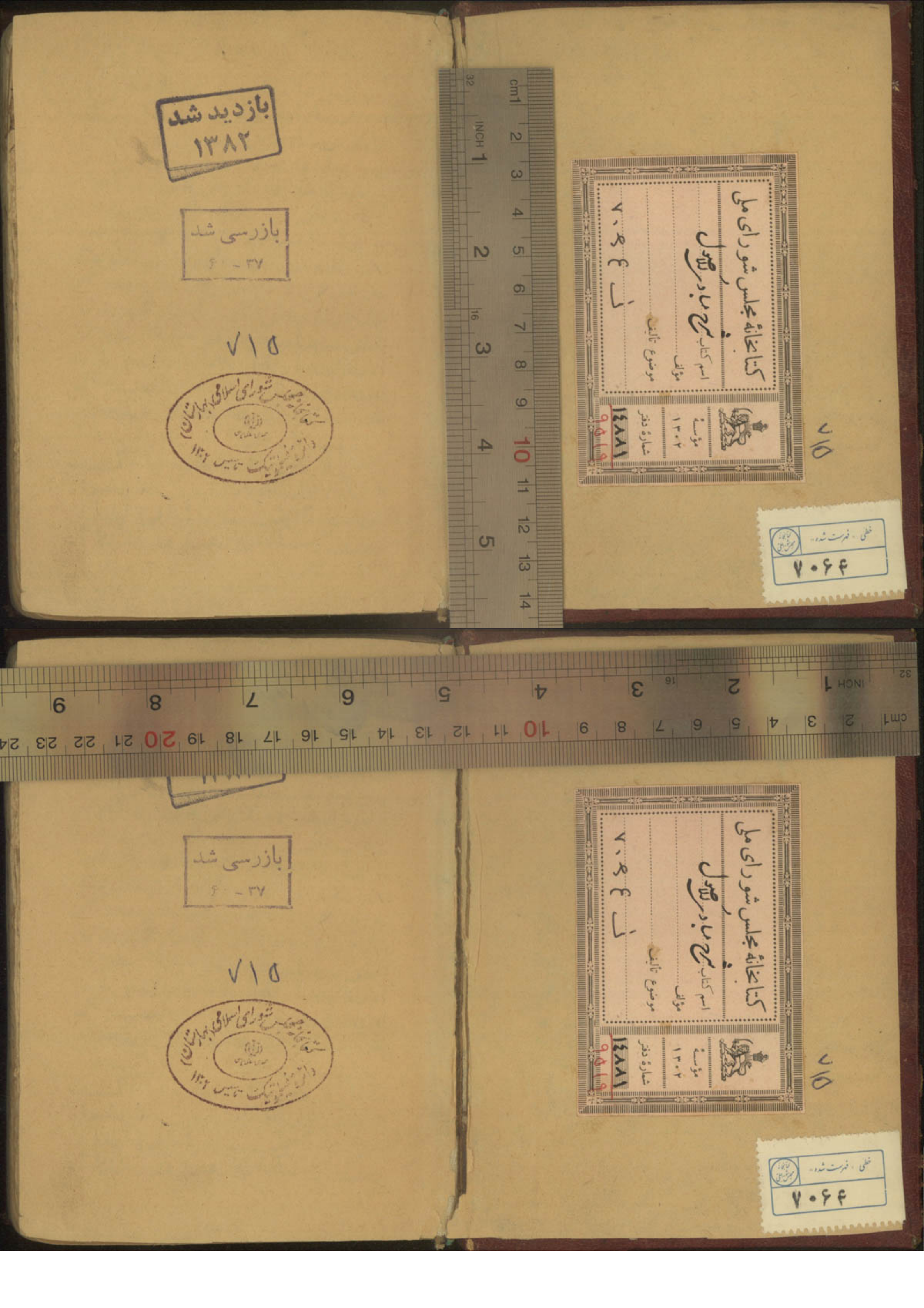




بازدید شد
۱۳۸۲
بازرسی شد
۷۱۵
۷۰۶۴

اسم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فمن الاستدلال بها انها دالة على ان البعثة مسبوقة باللغات فلو كانت اللغات مستفادة من التوقيف اى من رسول من الله لزم الدور واعلم ان هذه الادلة ضعيفة ويقوى فى نفسى انه لا قطع على واحد من المذهبين ويجوز ان يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية **قال** دام ظله . ولا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهى الالفاظ بل الواجب وضع اللفظ لما يكثر الحاجة الى التعبير عنه **اقول** ليس يجب ان يكون لكل معنى لفظ وضع له اذ لو كان كذلك لزم عدم تناهى الالفاظ واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المعانى غير متناهية فلو كان لكل معنى لفظ لزم عدم تناهى الالفاظ لعدم تناهى المعانى واما ان اللازم باطل فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهى يكون متناهيا واذا ثبت ذلك فاعلم ان ذلك البعض هو ما يكثر الحاجة اليه كالسماء والارض والدار والبيت وما شاكل ذلك دون ما لا يكثر كانواع الروائح **قال** دام ظله والعلم باللغة واجب لوجوب معرفة الشرع المتوقف عليها **اقول** الدليل على ان العلم باللغة واجب ان الواجب المطلق يتوقف عليه وهو مقدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا يكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان العلم بالشرع واجب مطلقا وهو متوقف على معرفة اللغة لان شرعنا مبنى على القران والاخبار وهما واردان بلغة العرب واما الثانية فستاتى **قال** دام ظله والكلام عند المعتزلة هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدر عن قادر واحد ويطلق على الجملة المفيدة **اقول** هذا هو حد الكلام عند المعتزلة حده بذلك ابو الحسين البصرى فقوله المنتظم من الحروف جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبقوله المسموعة خرج الحروف المنتظمة المكتوبة او المتخيلة وبقوله المتميزة خرج كثير من اصوات الطيور وبقوله المتواضع عليها خرج المهملات وبقوله اذا صدر عن قادر واحد خرج ما يصدر عن قادرين فانه لا يسمى كلاما ويطلق الكلام ايضا على الجملة المفيدة كزيد قايم واعلم ان الكلام عند الاصوليين اعم من الكلام عند غيرهم فانهم اخذوه بحيث يشمل الكلمة والجملة المفيدة فمفهوم الكلام عندهم هو القدر المشترك بينهما وهو اللفظ الموضوع وعلى ذلك فى هذا الحد نظر لان بعض الكلمات غير منتظمة من الحروف كاللام والكاف والباء الجارة وانما قال المصنف والكلام عند المعتزلة لان الاشاعرة يثبتون معنى اخر قايما بالنفس يعبر عنه بعبارات مختلفة ويطلقون اسم الكلام عليه وعلى ما تقدم بالاشتراك اللفظى

والبحث عن ذلك طويل تركناه لانه على المتكلم لا على الاصولى **قال** دام ظله البحث الثانى فى تقسيم الالفاظ وهو من وجوه احدها ان اللفظ ان دل على الزمان المعين بصيغته فهو الفعل والا فهو الاسم ان استقل بالدلالة والا فهو الحرف **اقول** مراد المصنف بالالفاظ ههنا الالفاظ الموضوعة لا مطلق الالفاظ والا دخلت المهملات فيحتمل تقسيماته واللفظ الموضوع يمكن ان يقسم باعتبارات كثيرة ذكر المصنف ههنا ما سوا استحاجة اليه الاول الكلمة اما ان تدل بصيغتها على زمان وجود معناها او لا تدل فالاول هو الفعل كضرب يضرب اضرب فان مادة هذه الالفاظ تدل على مطلق الضرب وصيغتها على زمان وجوده الذى به تعين الضرب والثانى اما ان يكون مستقلا بالدلالة على معناه اى لا يحتاج فى دلالته على معناه الافرادى الى ضميمة او لا يكون كذلك الاول الاسم والثانى الحرف وانما قال بصيغته لان الكلمة اذا دلت على زمان معين لا بصيغتها لا يكون فعلا بل اسما كالمتقدم والمتاخر والماضى والمستقبل وما اشبه ذلك من الاسماء التى تدل بموادها على ازمنة باعيانها وههنا اشكال الاول ان صيغة المضارع يستعمل تارة للحال وتارة للاستقبال وحينئذ لا دلالة له على زمان وجود معناه بعينه فلا يكون

فعلاً الثاني ان بعض الاسماء لا يستقل بالدلالة بل يحتاج الى ضميمة
كالموصولات والمبهمات فلا يكون اسماً وحل الاول ان المراد
بتعين الزمان انما هو بالنظر الى الواضع ولا شك ان الواضع خصص
بصوغ صيغة المضارع دلالتها على زمان بعينه اما الحال او
الاستقبال والاشتباه انما جاء عند المخاطب بسبب اشتراك
اللفظ وحل الثاني ان الحرف هو الذي يحتاج الى ضميمة
في دلالته على معناه وليست الموصولات والمبهمات محتاجة
الى الضمايم في دلالتها على معانيها بل لتوضيح معانيها فافهم
ذلك **قال** دام ظله الثاني اللفظ اما مفرد او
مركب فالاول ما لا يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه
والثاني ما يدل **اقول** التقسيم الثاني اللفظ
الموضوع اما ان يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه
او لا يدل والاول هو المركب كزيد قايم فان كل جزء منهما
يدل على جزء من المعنى والثاني مفرد كزيد فان جزؤه لا
يدل على جزء معناه واعلم ان ارسطو عرف المفرد بانه
الذي ليس لجزئه دلالة اصلاً وشكك فيه بعض الناس بعبد
الله وامثاله فانه مفرد مع ان لجزئه دلالة فازال ابن سينا
هذا الشك وان كان غير وارد بزيادة قيد وهو حين هو
جزؤه وانما اندفع هذا الشك به لان العبد وان كان يدل على

جزء العبودية لكن لا حين ما كان جزء العبد الله علماً فانه حين
ما كان جزءاً لا دلالة له اصلاً على شيء اذ هو في التحقيق بمثابة
زن من انسان غاية ما في الباب انه اتفق اتفاق اللفظين كما اتفق
في انسان فلا حل ولكن اراد المصنف القيد المذكور فافهم ذلك
وههنا شك وهو ان المفرد قد لا يكون له جزء كبعض الحروف
وبعض الافعال المعتلة فتكون العبارة قاصرة غير متناولة له
وحله ان السالبة لا يشترط فيها وجود الموضوع فيجوز ان
لا يكون لذلك المفرد جزء وينفى عنه الدلالة واعلم انه كان على
المصنف ان يأتي بعبارة اعم من هذه هكذا اللفظ الموضوع ان
قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد
وهذه اعم من ان لا يكون له جزء اصلاً كق وماله جزء لكن لا يدل
على شيء اصلاً كزيد وماله جزء دال لكن لا على جزء معناه كعبد
الله علماً وماله جزء دال على جزء معناه لكن لا يقصد به الدلالة
كالحيوان الناطق اذا جعل علماً لشخص انساني **قال**
دام ظله الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع تصور المعنى
الشركة فهو العلم والا فهو المتواطي ان تساوت افراده فيه
والمشكك ان اختلفت وان تكثرا فهي الالفاظ المتباينة وان تكثر
اللفظ خاصة فهي المترادفة وان تكثر المعنى خاصة فان كان قد
وضع اولاً لمعنى ثم استعمل في الثاني فهو المرتجل ان نقل لا لمناسبة

وان نقل لمناسبة فهو المنقول اللغوي او العرفي او الشرعي ان غلب
المنقول اليه والا فهو حقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز بالنسبة الى الثاني
وان وضع لهما معاً فهو المشترك بالنسبة اليهما معاً والمجمل بالنسبة الى
كل واحد منهما **اقول** التقسيم الثالث اللفظ الموضوع
اما ان يكون واحداً والمعنى واحداً او يكون كثيراً والمعنى كثيراً
او يكون واحداً والمعنى كثيراً او بالعكس والاقسام اربعة الاول
ان يتحد اللفظ والمعنى وحينئذ اما ان يكون نفس تصور ذلك المعنى مانعاً
من وقوع الشركة فيه او لا يكون والاول العلم كزيد وعمرو فان تصور
معنى زيد وهو الشخص المعين يمنع من وقوع الشركة فيه والثاني
الكلي لا بد ان يكون له افراد بالفعل ان كانت الشركة بالفعل او بالقوة
ان كانت بالقوة فتلك الافراد اما ان تكون متساوية او لا تكون
والاول الاسماء المتواطية كالانسان والشمس فان افراد الانسان
الخارجية وافراد الشمس الذهنية متساوية في وقوع لفظي الانسان
والشمس عليها والثاني الالفاظ المشككة اي لا تكون الافراد
متساوية في وقوع اللفظ عليها بل يكون في بعضها اولى واول
واشد كلفظ الوجود فان وقوعه على الباري تعالى اولى واشد
لكونه واجباً واول لكونه مؤثراً فيما سواه او اولى واشد
كالابيض فانه اولى في الثلج من العاج واشد القسم الثاني
ان يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ المتباينة سواء تباينت

المعاني بذواتها كالدواة والقلم والخبز والماء او بان يكون
احدهما صفة والآخر موصوفاً كالسيف والصارم فان السيف
اسم لهذه الآلة التي توصف بالصارمية والصارم اسم لها اذا
اخذت بصفة الحدة او بان يكون احدهما دالاً باعتبار صفة والآخر
تلك الذات بعينها لكن باعتبار صفة اخرى كالصارم والمهند
فان مدلول الاول الذات باعتبار صفة الحدة ومدلول الثاني
تلك الذات باعتبار صفة النسبة او بان يكون احدهما صفة والآخر
صفة الصفة كالناطق والفصيح القسم الثالث ان يتكرر اللفظ
دون المعنى وهي الالفاظ المترادفة كالليث والاسد للسبع المعروف
والخمر والعقار للشراب المسكر القسم الرابع ان يتحد اللفظ دون
المعنى فذلك اللفظ اما ان يكون موضوعاً اولاً لمعنى ثم نقل عنه الى
معنى آخر او وضع لهما معاً والاول اما ان يكون ذلك النقل
لمناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه او لا لمناسبة والثاني
المرتجل كطلحة مثلاً فانها موضوعة لشجرة ثم نقل الى شخص
انساني لا لاجل مناسبة بينهما والاول اما ان يكون المنقول اليه
اقوى من المنقول عنه بحيث اذا اطلق اللفظ سبق الذهن
الى المنقول اليه او لا يكون والاول هي الالفاظ المنقولة
ثم الناقل ان كان اهل اللغة يسمى منقولاً لغوياً كالملائكة فانها
موضوعة لكل من له الرسالة ثم خصت ببعض الرسل كالقارورة

والخابيه فانهما موضوعتان لكل ما استقر فيه الشئ ويجي فيه
ثم خصتا بشيئين معينين وان كان الناقل هو العرف سمي منقولا
عرفيا سواء كان عاما كاسم الدابه فانها موضوعة في الاصل
لكل ما يدب ثم خصها العرف ببعض البهايم او خاصا كما لكل
قوم من العلماء كالنقض والكسر والقلب والجمع للفقهاء والجوهر
والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاه وان كان
الشارع يسمي منقولا شرعيا كالصلوة والزكوة والصوم والحج فان
الاول موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى هذه الافعال والاقوال
المخصوصة التي اولها التكبير واخرها التسليم والثاني موضوع
للنماء ثم نقله الشارع الى اخراج بعض المال على الوجه الشرعي
والثالث موضوع للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك
عن المفطرات على الوجه الشرعي والرابع موضوع للقصد ثم
نقله الشارع الى المناسك التي تؤدى في المشاعر المخصوصه
والثاني اي الذي لا يكون المنقول اليه اغلب يسمي اللفظ بالنسبه
الى المنقول عنه حقيقه وبالنسبه الى المنقول اليه مجازا وهذا
النقل اما ان يكون لاجل مشابهه او لاجل علاقه غيرها الاول
يسمي ايضا مستعارا كلفظ السرحان للصبح والاسد للشجاع والثاني
الثاني الذي وضع لهما اللفظ يسمي الفاظا مشتركة كالقرء فانه
موضوع للطهر والحيض على وجه البدل فان نسب اللفظ الى معنيه

جعل يسمي مشتركا ولو نسب الى كل واحد منهما يسمي مجملا وقد زلت قلم
الامام فخر الدين الرازي رح في كتاب المعالم حيث عكس التسمية هـ
قال دام ظله الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غيره فانه نص
هو النص وان احتمل فان تساويا فالمجمل والا فالراجح ظاهر والمرجوح
ماؤول والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والماؤول
هو المتشابه اقول القسم الرابع اللفظ الوارد من الشارع
لابد ان يكون له معنى فلا يخلو حينئذ اما ان يكون محتملا لمعنى اخر او لا
والثاني النص كقوله تع قل هو الله احد واقيموا الصلوة والاول اما
ان يكون المعنى راجحا على غير المراد او مرجوحا او متساويا فالاول
يسمي ظاهرا كاية المسح فانها دلت على المسح والغسل واحتمال
المسح راجح على احتمال الغسل والثاني يسمي ماؤولا كقوله تع يد
الله فوق ايديهم وتجري باعيننا فان اليد يحتمل الجارحة والقدرة
والعين يحتمل الجارحه والعلم واحتمال القدره والعلم مرجوح بالنسبه
الى اللفظ والثالث يسمي مجملا كقوله تع ثلثة قروء فان القرء يحتمل
الطهر والحيض والاحتمالان متساويان واعلم ان النص والظاهر
يشتركان في الراجحيه الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر
راجح غير مانع والقدر المشترك بينهما يسمي محكما والمجمل والماؤول
يشتركان في عدم الراجحيه الا ان المجمل كما انه ليس براجح ليس
بمرجوح والماؤول مع انه ليس براجح فهو مرجوح والقدر المشترك

النفيد

يسمي متشابها قال دام ظله الخامس الاسم ان دل على
الذات فهو اسم العين والا فهو المشتق ولابد في الاشتقاق من اتحاد بين
اللفظين وتناسب في المعنى والتركيب اقول القسم الخامس
الاسم ان دل على الذات من حيث تلك الذات معينة [illegible] معينة يسمي
اسم العين كرجل وفرس وزيد وعمرو وان لم يكن كذلك بل دل على
الذات باعتبار صفة قايمة بالذات يسمي مشتقا كالضارب والقاتل
ولابد في الاشتقاق من اتحاد بين المشتق والمشتق منه في مادة اللفظ
لا في صيغته وتناسب في المعنى كقولنا ان الضارب مشتق من الضرب
فانهما اتحدا في المادة حيث ان كل واحد منهما صيغ من ض ر ب
وتناسبا في المعنى حيث ان مفهوم الضرب يفهم منهما وان فقد الشرطان
او احدهما لم يحكم بالاشتقاق مثال فقدانهما الضارب بالنسبه
الى القتل ومثال فقدان الاول الجالس بالنسبه الى القعود ومثال
فقدان الثاني الطويل بالنسبه الى الطول بفتح الطا واما اشتراط
التناسب في التركيب بعد حصول اتحاد اللفظين على اتحاد مادة
اللفظين فلا ادري له معنى قال دام ظله ولا يشترط بقاء
المعنى في صدقه اقول اختلف الاصوليون في انه هل يشترط
بقاء المعنى المشتق منه الذات في اطلاق الاسم المشتق عليها ام لا فقال
قوم نعم وقال قوم لا وقال اخرون ان امكن بقاؤه فنعم والا فلا ونحن
نوضح ذلك بالمثال فنقول ان زيدا اذا صدر عنه الضرب وانقضى

فان

فهل يصح اطلاق اسم الضارب عليه حقيقة ام لا بعد وقوع الاتفاق على
انه يصح مجازا فقال المشترطون لبقاء المعنى لم يصح وقال النافون
يصح واختار المصنف ههنا المذهب الثاني والدليل على صدق العالم
والمؤمن على النائم وان لم يكن العلم والايمان حاصلين له حالة النوم
واجماع اهل العربية على صدق قولنا زيد ضارب امس وايضا
ربما كان بقاء المعنى مستحيلا كالمتكلم والمخبر وللقايل ان يقول
ان مطلق صدق اللفظ على معنى لا يدل على كونه حقيقة لجواز
ان يكون على جهة المجاز كما ان قولهم زيد ضارب غدا على سبيل
المجاز ويمكن ان يجاب عنه بان الاصل اذا كان لفظ مستعملا في
معنى ان يكون ذلك الاستعمال على سبيل الحقيقة الا اذا قام دليل على
تجوزه وذلك بان توجد فيه علامة من علامات المجاز وهي منتفية
ههنا والفرق بين زيد ضارب امس وبين زيد ضارب غدا ظاهر
لان الضارب موضوع لمن ثبت له الضرب والذي انقضى منه الضرب
صدق عليه انه ثبت له الضرب فيصدق عليه الضارب حقيقة
بخلاف الذي لم يوجد له الضرب اصلا واحتج المشترطون بان
اطلاق اسم الضارب على من ثبت له الضرب وانقضى لو كان
حقيقة لم يصح نفيه اي لم يصح ان يقال انه ليس بضارب لكنه
يصح نفيه بمعنى انه ليس حقيقة بيان الملازمة ما ذكر ان
من جملة علامات الحقيقة كذب النفي وبيان بطلان التالي

ذكر

انه يصدق في الحال فيصح نفيه مطلقا لان المطلق جزء المقيد واذا صدق
المركب صدق جزؤه وايضا لو لم يشترط بقاء المعنى لصدق كافر على
من تقدم كفره والجواب عن الاول بان نمنع بطلان التالي
قوله يصدق نفيه في الحال فيصدق مطلقا قلنا لا يلزم من نفي
المقيد نفي المطلق فافهم ذلك وعن الثاني ان امتناع صدق الكافر
على من تقدم كفره ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع وايضا لا نسلم
فيه **قال** دام ظله البحث الثالث في المشترك ذهب قوم
الى امتناعه وهو خطا لامكانه في الحكمة ووجوده في اللغة نعم
هو على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون
القرينة ولما استفيد من السمعيات شيء اصلا ويعلم الاشتراك
بنص اهل اللغة وبعلامات الحقيقة في كلي المعنيين **اقول**
اختلف الاصوليون في المشترك فقال قوم بوجوب وقوعه وقال
قوم بامتناع وقوعه وقال اخرون بامكان وقوعه وهو الحق
واحتج القائلون بالوجوب بانه لو لم يكن المشترك لخلت اكثر
المسميات عن الاسماء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية واذا طبق المتناهي بغير
المتناهي لا بد ان يفضل من غير المتناهي فضل وبيان بطلان
التالي ان تلك المعاني فيما احتيج الى التعبير عنه فاقتضت حكمة
الواضع وضع الفاظ لها والجواب ان المعاني المختلفة والمتضادة

لا نسلم عدم تناهيها واما المتماثلة على تقدير عدم تناهيها فلا نمنع لجواز
ان يوضع لفظ واحد للقدر المشترك بينها كما في لفظ الانسان مع
افراده الغير المتناهية وعلى تقدير التسليم فالمتعقل منها متناه وغير
المتعقل لم يحتج الى ان يوضع له لفظ واحتج القائلون بالامتناع
بان وضع المشترك ينافي غرض الواضع فكان ممتنعا لكونه
حكيما بيانه ان الغرض من الوضع استفادة المعنى من اللفظ والمشترك لا يستفاد منه شيء والجواب انه يستفاد بالقرائن
وايضا ان ذلك مبني على ان الواضع واحد وذلك غير معلوم لجواز
ان يكون قبيلة وضعت لفظا بازاء معنى ثم وضعت قبيلة اخرى
ذلك اللفظ بازاء معنى اخر واتفق الاشتراك ثم الدليل على امكان
الاشتراك وجوده في اللغة فان لفظة العين وضعت للجارحة
ولعين الذهب والماء والشمس وغيرها من معانيها واعلم ان
الاشتراك وان كان واقعا لكنه على خلاف الاصل لانه لو لم يكن
على خلاف الاصل لم يحصل التفاهم حالة التخاطب مع قطع النظر
عن القرينة لان الاشتراك لو كان اصلا لوجب على المخاطب ان
يحمل اللفظ الوارد عليه على الاشتراك وحينئذ يتردد ذهنه
في معانيه ولا يتعين احدها الا بالقرينة وحينئذ لا يستفاد من
السمعيات شيء اصلا ومعلوم انه ليس كذلك ويعلم الاشتراك
اما بنص اهل اللغة عليه كما نصوا على القرء بانه موضوع للطهر

والحيض واما بوجود علامة من علامات الحقيقة في كلي معنييه
وعلامة الحقيقة ستاتي **قال** دام ظله والاقرب انه لا
يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلي معنييه الا على سبيل المجاز
لانه غير موضوع للمجموع من حيث هو مجموع **اقول** اختلف
الاصوليون في جواز استعمال المشترك في معانيه على الجمع فذهب
الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي وعبد الجبار الى جوازه وذهب
ابو هاشم وابو الحسين البصري والكرخي الى امتناعه احتج
الاولون بالوقوع قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقال تعالى الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب والسجود من الانسان وضع
الجبهة على الارض ومن غيره الخضوع واحتج المانعون بان الواضع
اذا وضع لفظا لمعنيين على سبيل البدل فاما ان يكون قد وضعه
مع ذلك لمجموعهما معا اولا فان كان الثاني امتنع استعماله في المجموع
اذا تكلم بتلك اللغة وان كان الاول فيكون اللفظ له ثلث معان
هذا وحده وذاك وحده ومجموعهما وحينئذ لو استعمل في المجموع لكان
استعمالا له في بعض معانيه لا في كله وهو خلاف المفروض والمصنف
اختار جواز الاستعمال مجازا لا حقيقة اما جواز الاستعمال فلما
تقدم من الاشتراك واما انه على سبيل المجاز فلحجة المانعين لان حجتهم

انا نمنع

لا تنفي الاستعمال حقيقة لا مجازا **قال** دام ظله البحث
الرابع في الحقيقة والمجاز الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح
الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصطلاح
تلك المواضعة للعلاقة والحقيقة لغوية وعرفية وشرعية
اقول هذا التعريف اجود التعريفات المنقولة عن القوم
لشموله انواعها وهو منقول عن ابي الحسين البصري وكذلك حد
المجاز لكنه لم يذكر القيد الاخير وهو قيد العلاقة ولا بد منه
لانه لولا العلاقة لكان وضعا جديدا واعلم ان على قولهم المجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له شكا لانه يخرج عنه المستعار
لان الرجل الشجاع لو سميناه بالاسد فاما ان يقدر فيه مفهوم الاسد
او لم يقدر فان قدرناه لم يكن استعمال اللفظ في غير موضوعه
وان لم يقدر لم تحصل له تعظيم باطلاق هذا الاسم عليه كما لو
جعلناه علما له وحله انا لا نسلم انه اذا لم يقدر فيه مفهوم
الاسد لم تحصل له التعظيم وانما يلزم ذلك ان لو لم نقدر مع
ذلك شجاعته المختصة به اما لو قدرنا الشجاعة الاسدية حا
صلة فيه لم يلزم نفي التعظيم واعلم ان الحقيقة تختلف اسمها
بحسب اختلاف الواضع فان كان واضعها اهل اللغة يسمى حقيقة
لغوية كالدار والارض وغيرهما وان كان العرف يسمى عرفية
كالدابة لبعض البهايم وان كان الشرع يسمى شرعية كالصلوة

وغيرهما **قال** دام ظله والحق ان الشرعيه مجاز لغوى
والا لخرج القرآن عن كونه عربيا **اقول** اختلف الاصوليون
فى الحقيقه الشرعيه فنفاها القاضى ابو بكر مطلقا واثبتها المعتزله
مطلقا فما كان اسما للفعل كالصلوة والزكوة سموه شرعية وما
كان اسما للذوات كالمومن والفاسق والكافر سموه دينية
واستدل القاضى بانها لو كانت واقعة لما كان القرآن كله
عربيا والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان القرآن
يشتمل على الاسما المتنازع فيها والفرض انها غير عربيه وبيان
بطلان التالى قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والضمير للقرآن
كله واحتج المعتزله بان الشارع استعمل الفاظا لمعان
لم تخطر ببال اهل اللغه ووجدت علامات الحقيقه فيها كالمبادره
الى الذهن وكذب النفى فيكون حقايق لانا لا نريد بالحقيقه الا ذلك
كالصلوة فانها فى اللغة الدعا واستعملها الشارع فى هذه الاركان
المخصوصه والصوم فانه فى اللغه الامساك واستعملها الشارع
للامساك عن جميع المفطرات نهارا مع النيه والحج فانه فى اللغه
القصد واستعمله الشارع لمناسك تقضى فى مشاعر مخصوصه
فى مكه واجاب القاضى عن ذلك بان هذه الالفاظ مستعمله
فيما وضعت له والزيادات شروط لصحة الفعل واعلم انه
يمكن الجمع بين الدليلين اذ لا منافاة بين كون هذه الاسما حقايق

اهل الشرع ومجازات لغويه وحينئذ لا يلزم من كون القرآن
كله عربيا انتفاء الحقايق الشرعيه لانها مجازات عربيه ولذلك
قال المصنف والحق ان الشرعيه مجاز لغوى **قال**
دام ظله لنا ان النقل على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم
التخاطب قبل البحث عن التعيين ولتوقفه على الوضع الاول ونسخه
والوضع الثانى فيكون مرجوحا بالنسبه الى ما يتوقف على الاول
خاصه وكذلك المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقه ما
لم يدل دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ
به فى الدلالة على ما وضعه له وانما يتم ذلك بارادة المعنى الموضوع
له اللفظ عند التجرد عن المعارض ولان المجاز لو ساوى الحقيقة
لما حصل التفاهم عند المخاطبه كما قلناه اولا **اقول**
اعلم ان الاصل فى الكلام عدم النقل وعدم المجاز يعنى اذا صدر لفظ
من اهل اللغه او اهل الشرع لمعنى يجب ان يحمل على انه موضوع
لذلك المعنى من غير نقل من معنى اخر اليه لانه لو لم يكن كذلك لم
يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد البحث فى انه منقول او
غير منقول وليس كذلك لانا نفهم المعانى حالة التخاطب وان
لم نبحث فى النقل وايضا النقل يتوقف على ثلثة اشيا الوضع
الاول ونسخه والوضع الثانى وغير المنقول يتوقف على شى
واحد وهو الوضع فيكون النقل مرجوحا فلا يصار اليه الا لاجل

دليل وكذلك لو كان احتمال المجاز مساويا لاحتمال الحقيقه لم
يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد البحث والاستفسار عن
ارادة الحقيقه او المجاز وليس الامر كذلك **قال** دام ظله
واعلم ان المجاز واقع فى القرآن والسنه **اقول** ذهب بعض
الناس الى انكار المجاز فى اللغه وهولا لا يستحقون المكالمه
لمكابرتهم ونقل عن الظاهريه انكاره فى القرآن محتجين بانه لو
وجد فيه لزم اشتماله على الكذب والتالى باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمه ان المجاز يستلزم صحة النفى وصحة النفى يستلزم
كذب الايجاب فيكون كذبا وبطلان التالى ظاهر وبانه لو وجد
فيه لكان الله متجوزا وليس كذلك بالاتفاق وبيان الملازمه
ان حدوث معنى لشى يستلزم ان يشتق له من ذلك المعنى اسم
عن الاول انا لا نسلم ان صحة النفى يستلزم الكذب وانما يلزم
ان لو كان النفى والايجاب واردين على معنى واحد واما لو كان
النفى للمعنى الحقيقى والايجاب للمجازى لم يلزم الكذب وعن الثانى
انا نمنع وجوب الاشتقاق لكل ما قام به معنى وسنده انواع
سلمناه لكن نقول يجوز ذلك لغة لكن منع من اطلاقه عليه
شرعا **قال** دام ظله وهو قد يكون بالزياده والنقصان
وبالنقل **اقول** اعلم ان انواع المجاز كثيره منها الزياده
كقوله تعالى ليس كمثله شى فان الكاف وضع للافاده فاذا استعمل

فى وجه لا يفيد كان مجازا لانه على خلاف الوضع ومنها
النقصان كقول النبى صلى الله عليه وسلم ما انا من دد ولا الدد منى اراد ما انا من
اهل الدد ولا الدد من اشغالى وجعل المصنف الزيادة والنقصان
قسيمى النقل يوذن بانهما ليسا بنقل وليس كذلك لانهما ايضا
يستلزمان النقل وايضا تعريفه للمجاز الذى تقدم ذكره
ومنها اطلاق السبب على المسبب كقوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم
ولو بالسلام اى صلوها والبل سبب الوصل فى بعض الاجسام
ومنها اطلاق المسبب على السبب كتسمية الخمر اثما قال
الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلى كذلك الاثم يذهب بالعقول
ومنها اطلاق الكل على الجزء كقوله تعالى والسارق والسارقه
فاقطعوا ايديهما واراد البعض ومنها اطلاق الجزء على الكل
كقوله صلى الله عليه وسلم لا سبق الا فى نصل او خف او حافر واراد بالنصل
الناشب وبالخف الابل وبالحافر الفرس ومنها اطلاق
الملزوم على اللازم كقول عايشة لعمر حين قال لا يكفن ابو بكر
الا فيما اوصى به والله ما وضعت الخطم على انفنا كناية عن الولاية
بوضع الخطم لان وضع الخطام ملزوم الولايه ومنها اطلاق
اللازم على الملزوم مثاله ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا دخل العشر
الاواخر ايقظ اهله وشد المئزر والمراد من شد المئزر الاعتزال
عن النسا قال الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم
دون النسا ولو باتت باطهار

دليل وكذلك لو كان احتمال المجاز مساويا لاحتمال الحقيقه لم
يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد البحث والاستفسار عن
اراده الحقيقه او المجاز وليس الامر كذلك **قال** دام ظله
واعلم ان المجاز واقع في القرآن والسنه **اقول** ذهب بعض
الناس الى انكار المجاز في اللغه وهو لا يسمعون المكالمه
لمكابرتهم ونقل عن الظاهريه انكاره في القرآن محتجين بانه لو
وجد فيه لزم اشتماله على الكذب والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمه ان المجاز يستلزم صحه النفي وصحة النفي يستلزم
كذب الايجاب فيكون كذبا وبطلان التالي ظاهر وبانه لو وجد
فيه لكان الله متجوزا وليس كذلك بالاتفاق وبيان الملازمه
ان حدوث معنى لشي يستلزم ان يشتق له من ذلك المعنى اسم والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان صحه النفي يستلزم الكذب وانما يلزم
ان لو كان النفي والايجاب واردين على معنى واحد واما لو كان
النفي للمعنى الحقيقي والايجاب للمجازي لم يلزم الكذب وعن الثاني
انا نمنع وجوب الاشتقاق لكل ما قام به معنى وسنده انواع الروايح
سلمناه لكن نقول يجوز ذلك لغه لكن منع من اطلاقه عليه
شرعا **قال** دام ظله وهو قد يكون بالزياده والنقصان
وبالنقل **اقول** اعلم ان انواع المجاز كثيره منها الزياده
كقوله تع ليس كمثله شي فان الكاف وضع للافاده فاذا استعمل

في وجه لا يفيد كان مجازا لانه على خلاف الوضع ومنها
النقصان كقول النبي صلعم ما انا من دد ولا الدد مني اراد ما انا من
اهل الدد ولا الدد من اشغالي وجعل المصنف الزياده والنقصان
قسيمي النقل يوذن بانهما ليسا بنقل وليس كذلك لانهما ايضا
يستلزمان النقل وايضا تعريفه للمجاز الذي تقدم ذكره يدل عليه
ومنها اطلاق السبب على المسبب كقوله صلعم بلوا ارحامكم
ولو بالسلام اي صلوها والبل سبب الوصل في بعض الاجسام
ومنها اطلاق المسبب على السبب كتسمية الخمر اثما قال
الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذلك الاثم يذهب بالعقول
ومنها اطلاق الكل على الجزء كقوله تع السارق والسارقه
فاقطعوا ايديهما واراد البعض ومنها اطلاق الجزء على الكل
كقوله صلعم لا سبق الا في نصل او خف او حافر واراد بالنصل
النشاب وبالخف الابل وبالحافر الفرس ومنها اطلاق
الملزوم على اللازم كقول عايشة لعمر حين قال لا يكفن ابو بكر
الا فيما اوصى به والله ما وضعت الخطم على انفنا كنى عن الولايه
بوضع الخطم لان وضع الخطام ملزوم الولايه ومنها اطلاق
اللازم على الملزوم مثاله ما روي ان النبي صلعم اذا دخل العشر
الاواخر ايقظ اهله وشد المئزر والمراد من شد المئزر الاعتزال
عن النسا قال الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا ازارهم
دون النسا ولو باتت باطهار

ومنها اطلاق الشي على ما يؤول اليه كقوله تع ولا يلدوا الا
فاجرا كفارا ومنها تسمية الشي باسم ما كان كتسمية المعتق
عبدا ومنها اطلاق احد المتشابهين على الاخر وهو المستعار
كتسمية الرجل الشجاع بالاسد ومنه الحديث خلفت فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي واطلاق المصدر على الفاعل كقولهم فلان عدل
وصوم تقوى عندي انه من هذا القبيل لا من باب الحذف اي ذو
عدل وذو صوم والا لم يفد المبالغه المطلوبه ومنها اطلاق اسم
المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال الميزاب ومنه تسميه
المطر سماء والجنب المخصوص غايطا والذكر الحسن لسانا كقوله
تع واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا ومنها
اطلاق الحال على المحل كقوله تع واما الذين ابيضت وجوههم
ففي رحمة الله هم فيها خالدون اي في الجنه لانها محل الرحمة
ومنها اطلاق احد الضدين على الاخر كقوله تع وجزاء سيئه
سيئه مثلها وهي من المبتدي سيئه ومن المجازي حسنه ومنه
قولهم في الدعاء له قاتله الله ومنها اطلاق اسم العام على الخاص
كقوله تع والشعراء يتبعهم الغاوون ولم يرد كلهم **قال**
دام ظله ويعلم كون اللفظ حقيقه ومجازا بالنص عن اهل اللغة
ومبادرة المعنى الى الذهن في الحقيقه واستغنايه عن القرينه
فيها وبضد ذلك في المجاز وبتعلقه بما يستحيل تعلقه عليه هـ

اقول اعلم انه لما اشترك الحقيقه والمجاز في مطلق الاستعمال
احتيج الى الفرق بينهما ويعلم ذلك بالنص عن الواضع والعلامه والنص
مثل ان يقول هذا حقيقه وذاك مجاز او يقتصر على احدهما
واما العلامه فلا بد ان تكون مستفاده من الاستقراء في الحقايق
والمجازات المنصوصه من الواضع والا يلزم الدور وعلامات الحقيقه
كثيره منها مبادرة المعنى الى الذهن ومنها استغناوه عن القرينه
ومنها كذب النفي اي نفي اللفظ عن المعنى وغير ذلك من العلايم
وعلم هذه العلايم علايم المجاز ويعلم ايضا بتعلقه بما يستحيل تعلقه
به كقوله تع واسئل القريه فان القريه مما يستحيل ان يسال عنه
قال دام ظله وقد يكثر استعمال المجاز ونقل الحقيقه فتصير
الحقيقه مجازا عرفيا والمجاز حقيقه عرفيه فيحمل على احدهما بالقرينه
اقول اعلم انه كثيرا ما يكثر استعمال المجاز بحيث لا
يسبق الى الاذهان الا المعنى المجازي فتصير الحقيقه مجازا او المجاز
حقيقه عرفيه ان كان المتجوز عرفا كالدابه وشرعيه ان كان المتجوز
اهل الشرع كالطلاق فانه موضوع لازالة مطلق القيد وتجوز
الشارع في ازاله قيد النكاح وحينئذ لا يحمل اللفظ على احدهما الا
بالقرينه لان المعنى المجازي من حيث المجاز يوجب الضعف ومن
حيث الراجحيه يوجب القوه والمعنى الحقيقي من حيث الحقيقه يوجب
القوه ومن حيث المرجوحيه يوجب الضعف فيحصل التعادل

فيحتاج الى القرينه في كلي معنييه كالمشترك **قال** دام ظله
البحث الخامس في تعارض احوال اللفظ النقل اولى من الاشتراك
لاتحاد المعنى في النقل دايما فيحصل الفهم بخلاف المشترك والمجاز
اولى من الاشتراك لان اللفظ ان تجرد عن القرينه حمل على الحقيقه
والا فعلى المجاز والاضمار اولى من الاشتراك لان صحته مشروط
بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص اولى من الاشتراك
لانه خير من المجاز والمجاز اولى من النقل لافتقار النقل الى الاتفاق
عليه من اهل اللغه والاضمار اولى منه لما تقدم والتخصيص اولى
من النقل لانه خير من المجاز والمجاز اولى من الاضمار لكثرته
والتخصيص اولى من المجاز لاستعمال اللفظ مع التخصيص في
موارده ومن الاضمار لانه ادون من المجاز **اقول** اعلم ان
الخلل الواقع في مراد المتكلم لا يكون الا لاحد خمس احتمالات
الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى
احتمال الاشتراك والنقل كان للفظ معنى واحد واذا انتفى
احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له واذا
انتفى احتمال التخصيص كان المراد جميع ما وضع له وحينئذ لا يبقى
احتمال والتعارض الواقع بين هذه الاحتمالات عشره بين الاشتراك
والاربعه الباقيه وبين النقل والثلثه الباقيه وبين المجاز والباقيين
وبين الباقيين آ اذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل

اولى لان النقل له معنى واحد دايما اما قبل النقل فالمعنى المنقول
عنه واما بعده فالمعنى المنقول اليه فلا يقع الاختلال في الفهم
بخلاف المشترك لان معناه متعدد دايما وتعدد المعنى يستلزم
اختلال الفهم ب اذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك
فالمجاز اولى لان اللفظ المجازي اذا لم يتجرد عن القرينه حمل
على المجاز والا فعلى الحقيقه ولا يحصل الاختلال في الحالتين بخلاف
المشترك لانه يستلزم اختلال الفهم عند فقد القرينه ج اذا
وقع التعارض بين الاضمار والاشتراك فالاضمار اولى اما لان
صحة الاضمار مشروط بعلم تعيين المضمر كقوله تعالى واسئل القريه
فانه لولا ان يعلم كل احد ان المضمر هو اهل لم يجز الاضمار كما لم
يجز في قولك ضربت زيدا وتريد غلام زيد واما لانه من باب
الايجاز وهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم
واختصر لي الكلام اختصارا د اذا وقع التعارض بين التخصيص
والاشتراك فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز كما
سياتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير من الشيء
خير من ذلك الشيء لا محاله ه اذا وقع التعارض بين النقل والمجاز
فالمجاز اولى لان النقل يفتقر الى اتفاق اهل اللسان على تعيين
المراد وذلك متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى قرينه وذلك
متيسر و اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى

لعين ما تقدم من ان المجاز خير من النقل ز اذا وقع التعارض بين النقل
والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي
والمجاز خير من النقل على ما تقدم ح اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار
فالمجاز اولى لانه اكثر والكثره امارة الرجحان هكذى قاله المصنف
والحق انهما سواء لتساويهما في الافتقار الى القرينه وان رجح المجاز
بالكثره رجح الاضمار بانه من محاسن الكلام كما تقدم ط اذا
وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى لان اللفظ العام
ان تجرد عن قرينة التخصيص حمل على ما وضع له فيحصل مراد المتكلم
وزياده بخلاف المجاز فانه اذا تجرد عن القرينه حمل على الحقيقه
فيحصل غير مراده ي اذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص
اولى لان التخصيص خير من المجاز والمجاز اما خير من الاضمار او مساويه
وعلى التقديرين يلزم ان يكون التخصيص خيرا من الاضمار **قال**
دام ظله البحث السادس في تفسير حروف يحتاج اليها الواو للجمع
المطلق لعدم التناقض في مثل رايت زيدا وعمرا قبله والتكرار
لو قيل بعده ولسوال الصحابه عن البداءه بالصفا او المروه ولان
اهل اللغه قالوا انها كواو الجمع وقيل للترتيب للحاجة الى التعبير
عنه وهو معارض بمطلق الجمع مع اولويه ما قلناه **اقول**
اعلم ان الواو العاطفه للجمع المطلق ولم يفد الترتيب قال ابو علي
الفارسي اجمع نحاة البصره والكوفه عليه وذكره سيبويه في سبعه

عشر موضعا في كتابه انها للجمع المطلق ... اجماعهم دليلا
على المدعى ولكن لو اردنا الاستظهار بالدليل نقول انها لو كانت
للترتيب لزم التكرار في قول القايل رايت زيدا وعمرا بعده
والتناقض في قوله قبله وصدق الملازمه وبطلان التالي
معلومان وايضا ان الصحابه لما ارادوا السعي بين الصفا والمروه
قالوا بما نبدا يا رسول الله صلعم قال ابدؤا بما بدا الله ولو كان
الواو مفيده للترتيب لما اشتبه على اهل اللسان ولم يحتاجوا الى
السوال لانه حينئذ معلوم من قوله تعالى ان الصفا والمروه من
شعاير الله وايضا ان اهل اللغه اجمعوا على ان الواو العاطفه
في المختلفات بمنزله واو الجمع في المتفقات ومعنى ذلك ان العرب
اذا ارادوا جمع الاسماء في حكم فان كانت الاسماء متفقه نحو
مسلم ومسلم ومسلم مثلا اتوا بواو الجمع فقالوا جاء المسلمون وان كانت
مختلفه كزيد وعمرو وبكر اتوا بواو العاطفه فقالوا جاء زيد
وعمرو وبكر فكما ان واو الجمع لم تفد الترتيب فكذلك واو العطف
واحتج المخالف بان الترتيب مع التعقيب قد وضع له الفاء
والترتيب لا مع التعقيب وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى آخر
معقول فيحتاج الى التعبير عنه وليس شيء يصلح لذلك الا الواو
فتكون موضوعة له وهذا معارض بان الجمع المطلق ايضا معنى
معقول فيحتاج الى التعبير عنه وليس ... الا الواو لان قال

الترتيب معناه لان مفهوم الجمع المطلق جزء لمفهوم الترتيب المطلق ولازم له فلو كان للترتيب المطلق جاز حمله على الجمع المطلق لمكان الملازمة ولو كان للجمع المطلق لم يجز حمله على الترتيب المطلق لعدم الملازمة قلنا صحة المجاز غير مشروطة بالملازمة كما تقدم فسقط ما ذكره وعلى تقدير التسليم نعارضه بوجه آخر وهو ان الحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص لانه كلما يحتاج الى ذكر الاخص يحتاج الى ذكر الاعم ولا ينعكس **قال** دام ظله الفا للترتيب على حسب ما يمكن **اقول** اعلم ان الفا للتعقيب وليس للتعقيب قدر معين بل هو بحسب الامكان فان التعقيب في قولك رايت زيدا فعمرا ليس مثل التعقيب في قولك دخلت بغداد فالكوفة والذي يدل على انها للتعقيب اجماع اهل اللغة وقيل انها في الجمل ليست للتعقيب لتخلفه في مثل قوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقوله وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضة على التعقيب **قال** دام ظله وفي للظرفية تحقيقا او تقديرا **اقول** اما التحقيق ففي كل موضع يكون المظروف متحيزا والظرف حيزا ويكون له احتواء كقولك الدراهم في الكيس والتقدير فيما فقد احد هذه مثال فقدان الاول قولك في صدر فلان لعلم جم ومثال فقدان الثاني قولك فلان في ضيري ومثال فقدان

صوابه الجواز

الثالث قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل **قال** دام ظله ومن لابتداء الغاية وللتبعيض والتبيين والصلة **اقول** اعلم ان من الجارة لها معان احدها ابتداء الغاية في المكان كقولك سرت من البصرة وثانيها التبعيض كقولك اخذت من الدراهم وثالثها التبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ورابعها للصلة اي الزيادة كقولك ما جاني من احد **قال** دام ظله والباء قيل للتبعيض فيما يتعدى بنفسه **اقول** قال الشافعي وعبد الجبار وابو الحسين البصري ان الباء اذا دخل في الفعل المتعدي كقوله تعالى فامسحوا برؤسكم يقتضي التبعيض واستدلوا بوجدان الفرق بين مسحت يدي بالمنديل وبالحايط وبين مسحت المنديل والحايط فان الاول يقتضي التبعيض دون الثاني وانكر ذلك مالك والقاضي والشيعة والحنفية محتجين بقول ابن جني ان كون الباء للتبعيض شيء لا يعرفه اهل اللغة **قال** دام ظله وانما للحصر بالنقل **اقول** نقل عن اهل اللغة ان انما موضوعة للحصر اي لاثبات المذكور ونفي ما عداه وكونه للحصر دليلا لكن رايت بعض المحققين استدل على هذا بقول الفرزدق

والفخر الرازي

انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي

احدهما من حيث اللفظ والاخر من حيث المعنى اما الاول فهو انه

لو لم يكن انما للحصر لزم غلط الفرزدق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن للحصر لوجب اجراء الكلام على ظاهره وهو غلط اذ لا يقال يدافع انا بل يقال ادافع واما اذا كان للحصر فيستقيم الكلام لان التقدير حينئذ ما يدافع الا انا وبطلان اللازم ظاهر لكونه من فحول الفصحاء واما الثاني فهو ان مقصود الشاعر من هذا البيت الافتخار والافتخار لا يحصل الا على تقدير ان يحصل المدافعة منه ومن مثله لا من غيرهما وهو معنى الحصر **قال** دام ظله الفصل الثاني في الاحكام وفيه مباحث الاول الفعل اما ان يكون على صفة لاجلها يستحق فاعله الذم وهو القبيح اولا وهو الحسن والقبيح حرام ويقال محظور والحسن اما ان يذم تاركه شرعا وهو الواجب ويسمى ايضا الفرض اولا يذم فان كان فعله راجحا في الشرع فهو المستحب والمندوب والنفل والتطوع والسنة وان كان مرجوحا فهو المكروه وان تساويا فمباح وحلال وطلق فالاحكام هذه الخمسة لا غير **اقول** هذه هي الاحكام الشرعية وهي خمسة بدليل الحصر العقلي الذي ذكره المصنف ويعلم من هذا الحصر حد كل واحد منها لان مميز كل حكم اذا اضيف الى مورد القسمة يحصل حد ذلك الحكم فالقبيح فعل مشتمل على صفة لاجلها يستحق فاعله الذم والحسن فعل لا يشتمل على صفة لاجلها يستحق

فاعله الذم والواجب فعل يستحق تاركه الذم وكل واحد من هذه الثلثة شرعي ان علم الاستحقاق شرعا وعقلي ان علم عقلا ولا نفرق بين الواجب والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بالمقطوع به والواجب بالمظنون والمندوب فعل لا يذم تاركه شرعا ويكون فعله راجحا في نظر الشارع واعلم ان حد الواجب والمندوب ينتقض بالواجب المخير والواجب الموسع عند من جوزه فان الواجب المخير كخصال الكفارة يوصف كل واحد منها بالوجوب عندهم ومع ذلك لو تركه المكلف باتيان الاخر لا يذم وكذلك الواجب الموسع لو تركه المكلف في اول الوقت لا يذم وانما تساهل المصنف فيه لانه قصد الحصر فقط دون الحد ومن اراد تتميم الحد يزيد في اخره على بعض الوجوه والمكروه فعل لا يذم تاركه شرعا ويكون فعله مرجوحا في نظر الشارع والمباح فعل يساوي فعله وتركه عند الشارع **قال** دام ظله الثاني الحكم قد يكون صحيحا وهو في العبادات ما وافق الشريعة وفي المعاملات ما يترتب عليه اثره وقد يكون فاسدا وهو ما يقابلهما ويطلق عليه الباطل **اقول** الحكم قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا وهما قد يكونان في العبادات وقد يكونان في المعاملات اما في العبادات فاريد بالصحيح ما وافق الشرع وبالفاسد خلافه هذا عند المتكلمين واما

الفقهاء فانهم يريدون بالصحيح ما اسقط القضاء وبالفاسد ما لم
يسقطه وفايده الخلاف تظهر في صورة صلاة ظان الطهارة
فانها صحيحه عند المتكلمين وفاسده عند الفقها لانها لم يسقط
القضا وفي المعاملات اريد بالصحيح ما يترتب عليه اثره وبا
لفاسد خلافه ولا فرق بين الفاسد والباطل خلافا للحنفيه
فانهم جعلوا الفاسد واسطه بين الصحيح والباطل وقالوا
انه الذي يكون منعقدا باصله لكن لا يكون مشروعا بسبب
وصفه كعقد الربا مثلا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع
من حيث انه مشتمل على الزياده **قال** دام ظله الثالث
الاجزاء في العبادات ما اسقط الامر والاداء ما فعل في
وقته والاعاده ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضا
هو فعل الغايت في غير وقته المحدود **اقول** اعلم
ان الفعل قد يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء فالاجزاء كل فعل
اسقط الامر وعدم الاجزاء ما لم يسقطه ولا يوصف الفعل
بهما الا ما صح ان يترتب عليه حكمه وصح ان لا يترتب كالصلاه
والصوم والحج بخلاف ما لا يقع الا على جهه واحده كمعرفة الله
والاداء عباده فعلت في وقتها سواء كان مضيقا او موسعا
والاعاده يقال لعباده فعلت ثانيا لاختلال الاولى ه
سواء كانت في وقتها او بعد وقتها والقضاء عباده فات وقتها

المحدود شرعا وفي قول المصنف القضاء فعل الفايت في غير
وقته المحدود تساهل لان الفايت اما ان يكون صفه للفعل
او الوقت اذ لا احتمال لغيرهما والاول لا يصح لان الفعل
الفايت لا يفعل وايضا ربما لا يكون مفعولا اصلا وكذا
الثاني للزوم التكرار اذ يصير تقديره القضاء فعل الذي فات
وقته في غير وقته **قال** دام ظله الرابع الحكم بالحسن
والقبح قد يكون ضروريا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ونظريا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
وسمعيا كحسن صوم شهر رمضان وقبح صوم العيد لانا نعلم
بالضروره حسن الصدق وقبح الكذب مع تساويهما في المنافع
وللفرق بين الصادق والكاذب في مدعي النبوه وللوثوق بوعده
ثم ووعيده ومن جعل ذلك شرعيا ابطل هذه الاحكام ولزمه
بطلان الشريعه **اقول** اعلم ان هذه المسلة هي احدى
المعارك بين الاشاعره والمعتزله فذهبت الاشاعرة الى ان العقل
لا يدل على قبح شي من الاشيا ولا على حسنها وانهما انما يستفادان
من الشرع لا غير وذهب المعتزله الى ان العقل قد يحكم بقبح بعض
الاشيا وحسن بعضها ثم قالوا ان الحكم بالحسن والقبح قد يكون
بضروره العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقد يكون بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب

النافع وقد يكون بالشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم عيد
ثم قالوا ان المقتضي لحسن الصدق كونه صدقا لانا اذا علمنا
صدقه حكمنا بحسنه واذا علمنا عن صدقه لم نحكم بحسنه وكذا
في الكذب واستدلوا على هذا المطلوب بوجوه منها انا لو
قطعنا النظر عن الشرايع ورجعنا الى انفسنا حكمنا بحسن
الصدق وقبح الكذب مع كونهما متساويين في جميع المنافع
والمضار وليس ذلك الحاكم هو الشرع لانا قطعنا النظر عنه فهو
العقل ولاجل ذلك يوافقنا البراهمه في هذه الاحكام مع انكارهم
الشرايع ومنها انه لو لم يعلم الحسن والقبح الا بالشرع لم يبق
الفرق بين النبي والمتنبي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمه انهما قد اشتركا في مطلق دعوى النبوه فلا بد من فارق
يفرق بين الدعويين فحسن احديهما وقبح الاخرى وليس ذلك
الشرع لانه لم يثبت بعد ولا العقل لانا فرضنا عدم حكمه وبطلان
اللازم ظاهر لانه يستلزم بطلان الشرع واحكامه باسرها
ومنها انه لو كان الحكم بالحسن والقبح منحصرا في الشرع لم يبق
الوثوق بوعده ووعيده واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمه انه حينئذ يجوز عليه الكذب ومع تجويز الكذب لم يبق
الوثوق وبطلان التالي ظاهر لانه حينئذ يلزم بطلان الشريعه
قال دام ظله شكر المنعم واجب عقلا والضروره ه

قاضيه به **اقول** هذه المسله ايضا من جملة المعارك بين الفريقين
وطال الجدال في الطرفين احتجاجا وجوابا واقتصر المصنف ههنا
على ادعا الضروره لانها اذا صحت جعلت حجه الخصم كرماد
اشتدت به الريح في يوم عاصف لكونها استدلالا في مقابله
الضروره ولقايل ان يقول ادعا الضروره ممنوع لان الضروره
يجب اتفاق العقلاء في مقتضاها وليس كذلك وعلى تقدير التسليم
شكر اي منعم يجب بالضروره منعم يسره الشكر ويسوؤه
الكفران او منعم لا يكون بهذه الصفه الاول مسلم لكن المنعم
الذي هو الله تعالى لا نسلم انه بهذه الصفه والثاني ممنوع لاني احلف
بالايمان التي لا مخارج عنها اني راجعت نفسي وعقلي واطرحت الهوى
والتعصب فلم اجد نفسي قاطعا بذلك ولا ظانا فان كذبتموني في
ذلك كان لجاجا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك من قبيل ما يحكم
العقل بواسطه لا يغيب عن الذهن عند تصور الحدود وتلك
الواسطه ههنا هي دفع الضرر المظنون وهذا النوع من القياس
جعله الاوايل من قبيل مبادي الاقيسه وسموه فطري القياس
وانكار الخصم مكابره قوله شكر اي منعم واجب الى اخره
قلنا المدعى شكر مطلق المنعم والايمان مقابله باصنافها فان
الالتزام بالشكر طريق امن وتركه طريق مخوف والعقل يحكم
بسلوك الطريق الامن دون المخوف وهذا القدر هو المراد من قولنا

اوبالقرينة كقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
وكذلك قد يقام مقام الخبر كقوله صلى اذا لم تستحي فافعل ما شئت
الثاني ان اعتبار الاستعلاء في الامر هو مذهب ابي الحسين
البصري واما جمهور المعتزله فيعتبرون العلو والاشاعره لا
يعتبرون العلو ولا الاستعلاء والصحيح الاول اما ان العلو غير
معتبر فلقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون مع انه كان
اعلى رتبة وقال عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني
وقال دريد بن صمه لنظرائه ولمن فوقهم
امرتهم امري بمنعرج اللوى   وهل يستبان الرشد الا ضحى الغد
واما ان الاستعلاء معتبر فلان الاعلى لو قال للادون افعل على
سبيل التضرع لا يعده العقلاء من الامرين ولو قال الادون
للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء يعدونه من الامرين ولهذا
يحمقونه وليس هذا التحميق الا لانه امر لمن هو اعلى رتبة منه
قال دام ظله وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل والا لزم
الاشتراك **اقول** الامر يستعمل في القول وهو ظاهر وفي
الفعل كقولهم امر فلان كذى وكذى ورايت امرا اهالني فلا يخلوا
اما ان يكون حقيقة فيهما او مجازا فيهما او حقيقة في الفعل
مجازا في القول او بالعكس والاول باطل لانه حينئذ يكون
مشتركا والاصل عدمه وكذى الثاني والا لوجب ان يكون له

معنى آخر على وجه الحقيقة وليس بالاتفاق وكذى الثالث لنص
اهل اللغه على انه موضوع للقول فبقي القسم الرابع وهو ان يكون
مجازا في الفعل حقيقة في القول والمجاز وان كان ايضا خلاف
الاصل لكنه اولى من الاشتراك لما تقدم **قال** دام ظله
والطلب هو ارادة المامور به **اقول** ذهب المعتزله الى ان
الطلب الذي هو مدلول الامر هو نفس الاراده لان كل من طلب شيا
فقد اراده ومن لم يطلب شيا لم يرده والاشاعرة فرقوا بينهما وبنوا
على ذلك اثبات الكلام النفسي ومثلوا لذلك مثالا وهو ان السيد
اذا عاقب عبده بسبب العصيان واراد تمهيد عذره عند السلطان
يامر اياه فانه في تلك الحاله طالب للفعل لانه آمر وغير مريد له
لان العاقل لا يريد هلاك نفسه فالطلب غير الاراده وهو ضعيف
لان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه كذلك لا يطلبه وبعضهم
استدل عليه بان الله تعالى امر ابا جهل بالايمان ولم يرد منه فيكون
الامر غير الاراده ويلزم منه ان يكون الطلب غير الاراده والجواب
لا نسلم ان الله تعالى لم يرد الايمان منه وهو مبني على مسلة الجبر **قال**
دام ظله والامر اسم للصيغه الداله على الترجيح لا على نفس
الترجيح لانهم قالوا الامر من الضرب اضرب **اقول** مدلول
لفظه الامر اي المركب من ا م ر لا يخلو عن احتمالات ستة
الاول ان يكون موضوعا لمطلق ترجيح الفعل على الترك الثاني

ان يكون الترجيح المانع من النقيض الثالث ان يكون لمطلق اللفظ
الدال على مطلق الترجيح الرابع ان يكون لمطلق اللفظ الدال
على الترجيح المانع من النقيض الخامس ان يكون للفظ العربي
الدال على مطلق الترجيح السادس ان يكون للفظ العربي
الدال على الترجيح المانع من النقيض والحق انها موضوعة لمطلق
اللفظ الدال على الترجيح اما انه على اي ترجيح فسياتي
والدليل عليه ان اهل اللغه قالوا الامر من ضرب يضرب اضرب
فجعلوا نفس الصيغه امرا ولاجل ذلك لو قال قايل ان امرت فلانا
فعبدي حر ثم اشار بما يفهم منه مدلول صيغة الامر لا يحنث احتج
الخصم بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله
والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فالله
تعالى كذبهم في شهادتهم ومعلوم انهم كانوا صادقين في النطق
اللساني فلا بد من اثبات شيء آخر ليعود الكذب اليه وهو مدلول
اللفظ وبقول الاخطل   ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا   والجواب عن الاول ان الشهاده
اسم للصيغه الداله على الترجيح المعتقد لا لمطلق الترجيح وهم لم يكونوا
معتقدين ولذلك كانوا منافقين فكذبهم الله تعالى لذلك وعن الثاني
انا نمنع كونه عربيا محضا ولو سلمناه نقول مراده مقصود الكلام
لا الكلام **قال** دام ظله ودلالة الصيغه على الطلب لا تتوقف

على الاراده لانها موضوعة له كغيرها من الالفاظ خلافا للجبائي
اقول ذهب ابو علي الى ان الوضع لا يكفي في دلالة
صيغة الامر على مدلولها الامري بل لا بد مع ذلك من ارادة
تميزها عن الصيغه التي للتهديد وقال ايضا لا بد من ارادة
المامور به في صيرورة الصيغه امرا لان الحاكي والساهي والجاهل
بالوضع لو صدر منهم الصيغه لم يطلق عليها اسم الامر لفقدان
ارادة المامور به ووافقه في الثاني ابنه ابو هاشم والشريف
المرتضى والحق ان الاراده الاولى منتفية لان استعمال صيغة الامر
للتهديد مجاز وكما ان دلالة ساير الالفاظ الداله على مدلولاتها
الوضعيه لم تحتج الى الاراده المميزه فكذلك فيما نحن فيه لان
الوضع هو المميز في الكل واما الثانيه فنقول انهم ان طردوا
هذا الحكم في ساير الكلام فهو قريب الى الصواب وان فرقوا
بين الامر والنهي والاخبارات والانشاآت الاخر فالفرق مشكل
قال دام ظله البحث الثاني في ان صيغة افعل للوجوب ذهب
الاكثر الى ان صيغة افعل للوجوب لقوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك ولولا انه للوجوب لما ذمه وكذى قوله واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ولقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك مع ثبوت الندبيه ولان تارك المامور عاص والعاصي
يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله **اقول**

لاشك ان الامر يستعمل في الترجيح المانع من النقيض وفي الترجيح
الذي لم يمنع النقيض انما انه هل هو موضوع للاول او للثاني
اولهما او للقدر المشترك بينهما او لا يعلم ذلك فذهب الى كل
واحد منها طائفة فقال اكثر الفقهاء والمتكلمين وابو الحسين
والشافعي بالاول وقال ابو هاشم وبعض الفقهاء والمتكلمين بالثاني
وقال المرتضى بالثالث وقال جماعة بالرابع وقال ابو الحسن
الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي بالخامس وذكر المصنف
ههنا من هذه المذاهب الاول والرابع لكونهما اقواها واستدل
على انه حقيقة للوجوب بثلثة ادلة الاول انه لو لم يكن للوجوب
لما ذم الله تعالى تاركه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه
لو لم يكن للوجوب لجاز للمامور ان يتركه اذ هو معنى عدم الوجوب
واذا جاز له تركه لم يحسن من الحكيم ذمه وبيان بطلان اللازم
انه تعالى ذم ابليس في ترك السجود بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
وذم الذين تركوا الركوع بقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ولقائل ان يقول لم لا يكون ان يكون الامر الذي استحق صاحبه
الذم بتركه مفيدا للوجوب بسبب القرينة او يكون ذلك الامر
بلغة اخرى هي مفيدة للوجوب الثاني ان الامر لو لم يكن للوجوب
لزم كذب النبي صلعم واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
قوله صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ولولا موضوعه

لامتناع الشيء لاجل وجود غيره فيكون المراد امتناع الامر بالسواك
لاجل المشقة فلا يكون امرا بالسواك ومعلوم انه صلعم ندب اليه
فلو كان الامر للندب لزم الكذب وبطلان اللازم ظاهر الثالث
ان تارك المامور به عاص وكل عاص مستحق العقاب ينتج ان تارك
المامور به مستحق للعقاب وهو المطلوب اذ لا معنى للوجوب الا ذلك
بيان المقدمة الاولى قوله تعالى ولا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما
امرهم وبيان الثانية قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدين فيها ابدا واعلم ان هذه الادلة تنفي القول بالندب
ولا تنفي المذاهب الاخر **قال** دام ظله وقال اخرون انه
للقدر المشترك من الوجوب والندب لانه قد استعمل فيهما والمجاز
والاشتراك على خلاف الاصل وهو جيد **اقول** هذا هو
المذهب الرابع من المذاهب المذكورة واستدل هؤلاء بان الامر
لا شك انه ورد للوجوب والندب فاما ان يكون حقيقة فيهما
او في احدهما او في هذا ولا في ذاك والاول يستلزم الاشتراك
والثاني المجاز وهما منفيان بالاصل فبقي الثالث وهو ان يكون
حقيقة للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترجيح لان ذلك القدر
معلوم واما قيد جواز الترك وعدم جوازه فلا اشعار للصيغة
بهما البتة ولعلم انه يليق باصحاب الندب ان يستدلوا بهذا
الدليل ايضا لان جواز الترك الذي هو مستفاد من البراءة الاصلية

لو ضم الى الترجيح المطلق كان ندبا ولاصحاب الوجوب ان يقولوا
ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن يجب ارتكابه عند الدليل
وهو ههنا موجود وهو الذي تقدم من ان الامر حقيقة في الوجوب
قال دام ظله اذا عرفت هذا فالامر الوارد بعد الخطر كالامر
المبتداء عند المحققين **اقول** القائلون بان الامر
للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الخطر فقال بعض المعتزلة
انها للوجوب ولم يجعل لسبق الخطر تاثيرا وقال اكثر الفقهاء
انه للاباحة ورفع الخطر وبعضهم كامام الحرمين وغيره
توقف في ذلك واختار المصنف الاول والدليل عليه ان المقتضي
للوجوب السالم عن المعارض باق وكلما كان كذلك يكون الوجوب
باقيا اما ان المقتضي باق فظاهر لان المقتضي هو الامر وهو باق
واما انه سالم عن المعارض فلان المعارض ليس الا كونه عقيب
الخطر وذلك لا يمنع من الوجوب لانه كما جاز الانتقال من الخطر
الى الاباحة كذلك جاز الانتقال من الخطر الى الوجوب ضرورة
احتج القائلون بالاباحة بالاية والخبر والعرف اما الاية
فقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلاة فانتشروا
في الارض واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله وكل امر
ورد عقيب الخطر في القران للاباحة واما الخبر فقوله صلعم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار

لحوم الاضاحي الا فادخروا واما العرف فهو ان السيد اذا قال
لعبده افعل كذى بعد ان نهاه عنه يفهم منه الاباحة والجواب
ان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين وبقوله لا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي
محله وبما قيل للحائض او النفساء بعد ان تطهر صلي وصومي
وبقول الرجل لابنه بعد ان اوجب عليه الحبس اخرج الى المكتب
فان هذه الاوامر واردة عقيب الخطر مع انها مفيدة للوجوب
واعلم ان لقائل ان يقول يجوز ان يكون الامر عقيب الخطر مفيدا
للاباحة وان اتفق استفادة الوجوب فمن دليل خارجي
قال دام ظله البحث الثالث في ان الامر لا يقتضي التكرار
الحق ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار خلافا للقوم
فيهما لان الصيغة وردت فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف
الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق
طلب الماهية ولصحة التقييد بكل واحد منهما ولانه لو دل على
التكرار فاما ان يكون دائما وهو باطل بالاجماع او بحسب
وقت معين وهو باطل لانتفاء دلالة اللفظ عليه او غير معين
وهو تكليف ما لا يطاق **اقول** اختلف الاصوليون في
الامر العاري عن القرائن المفيدة للتكرار والوحدة فذهب ابو
اسحق وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه للتكرار مدة العمر

مع الامكان وقال اخرون انه للمرة الواحدة ويحتمل التكرار ومنهم
من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابى الحسين البصري وامام
الحرمين ومنهم من توقف اما لكونه مشتركا او لعدم العلم ه
واختار المصنف انه لا يقتضي التكرار ولا الوحدة واستدل عليه
بثلثة ادلة الاول ان صيغة الامر في الشرع وردت تارة
للتكرار كقوله تع اقيموا الصلاة واتوا الزكوة وتارة للوحدة ه
كقوله تع ولله على الناس حج البيت فاما ان يكون حقيقة فيهما
او في احدهما والاول مشترك والثاني مجاز وهما على خلاف الاصل
فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما وهو ادخال ماهية المصدر
في الوجود معراة عن قيدي الوحدة والكثرة وان كانت لا تخلوا
عن احدهما الثاني ان الامر يدل على طلب المصدر الذي هو
قابل لقيدي الوحدة والتكرار كما يقال اضرب ضربة واحدة
واضرب مرة بعد اخرى فلو كان للوحدة لكان الاول تكرارا
والثاني نقضا ولو كان للتكرار لكان الثاني تكرار والاول نقضا
الثالث انه لو كان للتكرار فاما ان يكون ذلك دايما او الى
وقت معلوم او مجهول والاقسام كلها باطلة اما الاول
فبالاجماع وبانه يلزم ان يكون كل عبادة ترد بعد اخرى نسخا لما
قبله واما الثاني فلعدم دلالة اللفظ على تعيين الوقت واما الثالث
فلاستلزامه تكليف ما لا يطاق واحتج القايلون بالتكرار

بوجوه منها احتجاج ابى بكر على اهل الردة في وجوب تكرار
الزكوة بقوله تع اتوا الزكوة ولم ينكر احد عليه بان الامر لم يقتض
التكرار ومنها ان النبي صلعم جمع بطهارة واحدة بين صلوات
كثيرة عام الفتح قال له عمر اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال
نعم ففهم عمر التكرار من قوله تع فاغسلوا وجوهكم الاية
تدل على ان الامر للتكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز
نسخه والاستثنا عنه لان نسخ مرة واحدة يستلزم البداء وهو
محال على الله تع والاستثنا عن مرة واحدة لا يتحقق والجواب
عن الاول ان التكرار يحتمل ان يكون مفهوما من بيانه عم وعن الثاني
ان فهم عمر التكرار معارض بترك النبي التكرار والترجيح لجانب
النبي وعن الثالث انا لا ننفي التكرار اصلا بل نجوزه عند القراين
والنسخ والاستثنا قرينتان للتكرار واعلم ان القايلين بالوحدة
النافين لاحتمال التكرار ان ارادوا ان الوحدة مستفادة من اللفظ
بالوضع ولفظ الامر موضوع لادخال فرد واحد من ماهية المصدر
فهو ممنوع وان ارادوا ان الوحدة تفهم من اللفظ بطريق الالتزام
فهو حق ولا فرق بينه وبين ما اختاره المصنف في الحقيقة لانه
لا يمكن ادخال ماهية المصدر في الوجود باقل من مرة واحدة
فالمرة الواحدة معلومة قطعا **قال** دام ظله البحث الرابع
في ان الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي الحق ان الامر المطلق لا يقتضي

الفور ولا التراخي خلافا للقوم فيهما لان الامور وردت بالمعنيين فيكون
حقيقة في القدر المشترك دفعا للمجاز والاشتراك ولانه قابل
للتقييد بهما **اقول** اختلفوا في الامر العري عن القراين الدالة
على الفور او التراخي فالقايلون بالتكرار قالوا بالفور وبه قالت
الحنفية والحنابلة وقال الجبايان وابو الحسين وبعض الاشاعرة
والشافعية بجواز التراخي وقال بعضهم بالوقف واختار المصنف
انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على مطلق ادخال
ماهية المصدر في الوجود وساير القيود مستفاد من امور
خارجية واستدل عليه بوجهين الاول ان الامر ورد تارة
للفور وتارة للتراخي فاما ان يكون موضوعا لهما او لاحدهما او
للقدر المشترك بينهما والاول يستلزم الاشتراك والثاني المجاز
والاصل عدمهما فبقي الثالث وهو المطلوب الثاني ان الامر
قابل لقيدي الفور والتراخي كما يقال افعل الآن وافعل غدا
فوجب ان يكون موضوعا للقدر المشترك بين القيدين والموضوع
للقدر المشترك بين شيئين لا يدل على خصوصية ذينك الشيئين
لكن كل واحد من ذينك الخصوصيين غير مسمى اللفظ ولا من لوازمه
قال دام ظله احتجوا بقوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك ولان التاخير ان كان دايما انتفى الوجوب وان كان الى
وقت معين وجب وجوب ما يدل عليه في اللفظ وان كان الى

غير معين لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول انه حكاية
حال فلعل امره كان مقرونا بما يدل على الفور ولان ابليس ترك
السجود لا بعزم الفعل فيستحق الذم لا من حيث التاخير وعن الثاني
انه منقوض بقوله اوجبت عليك الفعل في اي وقت شيت
ثم التحقيق ان التاخير يجوز الى وقت معين هو حصول ظن الموت
بعد وقت الفعل بلا فصل **اقول** هذان دليلان احتج بهما
القايلون بالفور وتقرير الاول انه لو جاز للمامور تاخير الاتيان
بالمامور به لما استحق الذم بالتاخير لكنه استحق بدليل ذمه تع
لابليس حين ما ترك السجدة بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ينتج انه لم يجز له التاخير وهو المطلوب وتقرير الثاني انه لو
جاز له التاخير لكان التاخير دايما او غير دايم والقسمان باطلان
فالقول بالتاخير باطل وانما قلنا ان التاخير دايما باطل لانه خلاف
الاجماع وايضا ان ذلك ينفي الوجوب وانما قلنا ان التاخير الى
وقت باطل لان ذلك الوقت ان كان معينا وجب ان يكون في اللفظ
دلالة عليه وليس وان لم يكن معينا لزم تكليف ما لا يطاق
والجواب عن الاول انا لا نعلم ان امره تع لابليس كان معرى عن
القرينة المفيدة للفور وحينئذ لا يتم دليلكم لان النزاع انما وقع
في الامر المطلق لا في كل امر وعن الثاني ان المختار جواز التاخير
الى وقت معين ولا يجب ان يكون في اللفظ دلالة عليه لجواز

لان يستفاد ذلك الوقت من حصول امارات الموت كعلو السن والمرض
الشديد وتجويز ان يكون تلك الامارة ايضا قول المنجم لانه وان لم يفد
العلم ولكنه لم يقصر عن افادة الظن وهو كاف ثم انه مشترك الالزام
لانه لو قال الشارع اوجبت عليك هذا الفعل في اى وقت شئت
فانه جايز قطعا مع ان ما ذكروه عايد بعينه فيه وكل ما اجابوه
به ههنا جواب لنا ثم **قال** دام ظله البحث الخامس في ان
الامر المشروط يعدم عند عدم الشرط لان قضية الشرط ذلك
لعدم الاستلزام وجودا فلولا التلازم عدما لكان كل شى شرطا
لغيره ولانه مفهوم منه ولهذا سال يعلى بن اميه عن سبب القصر
مع الامن **اقول** اختلف الاصوليون في ان الامر المشروط بشئ
بكلمة ان او ما قام مقامها كقولنا ان دخلت الدار فافعل هل يدل
انه على عدم الامر عند عدم ذلك الشئ اولا قال القاضي ابو بكر
واكثر المعتزله لا يدل وقال اخرون يدل وهو اختيار المصنف
واستدل عليه بوجهين احدهما ان الشئ الذى علق عليه شرط
وكل شرط اذا عدم عدم مشروطه بيان الاولى ان النحاة سموه
شرطا فيكون شرطا ايضا عند العرب والا لزم النقل وهو منفى
بالاصل بيان الثانيه ان الشرط والمشروط ليس بينهما ملازمه
في جانب الوجود قطعا اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
لجواز توقف المشروط على شرط اخر وحينئذ ان لم يكن بينهما ملازمه

في جانب العدم اى اذا عدم الشرط عدم المشروط لصار كل شئ
شرطا لغيره لانه لا فرق حينئذ بينه وبين غيره ولما كان ذلك
باطلا ثبت الملازمه بينهما في طرف العدم وهو المطلوب
وثانيهما انه لو لم موضوعا لذلك لما فهم منه لكنه فهم بيانه انه
موضوع لما قلناه بيان الملازمه ان فهم المعنى من اللفظ العرى
عن القراين دليل على الوضع وهو ظاهر وبيان بطلان التالى
ما روى ان يعلى بن اميه سال عمر بن الخطاب فقال ما بالنا
نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول
الله صلعم فقال صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
لا يقال يجوز ان يكون تعجبهما بسبب تعقلهما الاتمام من دلايل
وجوبها ولما استثنى حالة الخوف بقى حالة الامن على الاصل وايضا
ان ذلك عليكم لانه لما جاز القصر عند الامن دل على ان الامر لا يعدم
بعدم الشرط لانا نقول اما الاول فلا دلالة في دلايل وجوب
الصلاه على الاتمام حتى روى عن عايشه ان الصلاة كانت في
الاصل على القصر ثم زيدت فيها الحاضر واما الثانى فالظاهر
من الايه ما قلناه لكن يجوز مخالفة الظاهر بدليل احتج
المخالف بانه لو دل تعليق الامر على شئ على عدم الامر عند
عدم ذلك الشئ لزم جواز اكراه الفتيات على البغاء ان لم يردن
التحصن واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله بيان الملازمه

انه تع علق عدم الاكراه على ارادة التحصن بقوله ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فيلزم الاكراه عند عدم ارادة التحصن
على تقدير صحة مدعاكم والجواب انا لا نسلم جواز اكراههن
عند عدم ارادتهن التحصن لان ذلك مستحيل عقلا لانهن
اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وحينئذ يمتنع الاكراه
قال دام ظله ولا يلزم تكرر الامر المعلق عليه ولا على
الصفه بتكررهما للعلم بالتكرر في قول السيد لعبده ان دخلت
السوق فاشتر اللحم ولان مطلق التعليق اعم منه مع قيد التكرر
ولا دلالة للعام على الخاص **اقول** يريد ان الامر اذا
كان معلقا على شرط كقوله اذا زالت الشمس فصلوا وان كان
زانيا فارجمه او على صفة كقوله تع السارق والسارقه فا
قطعوا ايديهما لا يتكرر بتكرار الشرط والصفه واعلم ان في
هذه المسئلة خلافا فالقايلون باقتضا الامر التكرار قالوا بالتكرار
ههنا على سبيل الاولى وغيرهم اختلفوا فيه فبعضهم قال بالتكرار
وبعضهم لم يقل به واستدل المصنف على عدم التكرار بوجهين
الاول انه لو دل على التكرار لم يكن العبد ممتثلا لامر سيده
بقوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم بالمرة الواحده لكنه
ممتثل قطعا لانه لو كرر اشترا اللحم لسفهه العقلا والثانى
الذى يفهم العالم بالوضع من هذا اللفظ هو مطلق التعليق ومطلق

التعليق اعم من التعليق المعلق على التكرار وعلى عدمه والعام لا
يدل على الخاص بشئ من الدلالات احتج الخصم بانه لو لم يدل
على التكرار لم يكن الاوامر الشرعيه المعلقه عليهما مفيده
التكرار واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمه انه لو قلنا
بعدم افادة هذا الامر التكرار مع كون الاوامر الشرعية مفيدة
له لزم النقل وهو خلاف الاصل وبيان بطلان اللازم ان كل ما
ورد في القران من هذا الجنس فانه يفيد التكرار كقوله تع ان
كنتم جنبا فاطهروا والزانيه والزانى فاجلدوا وغيرها من الاوامر
المقيده بالشرط والصفه والجواب ان التكرار اما ان يكون
بان الشارع جعل المعلق عليه عله للمعلق فيكون التكرار مستفادا
من تكرر العله لا من الامر اذ يجب تكرر المعلول بتكرر العلة
اتفاقا واما من دليل اخر خارجي **قال** دام ظله البحث السادس
في ان الامر المقيد بالصفه لا يعدم بعدمها لو دل تقييد الحكم
بالوصف على نفيه عما عداه لدل التخصيص بالاسم على نفيه عما
عداه والتالى باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطيه ان المقتضى
للنفى هناك انما هو ثبوت غرض في التخصيص وانتفاء الاغراض
سوى النفى وهذا ثابت في الاسم ولان التقييد قد وجد دون
التخصيص كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم **اقول**

اختلف الاصوليون في ان تقييد الحكم بصفة كقوله عم في سائمة
الغنم زكوة هل يدل على عدم الحكم عند عدم الصفة ام لا فقال
الشافعي واحمد والاشعري وامام الحرمين يدل وقال ابو حنيفة
والقاضي ابو بكر والمعتزلة والغزالي لا يدل وهو اختيار المصنف
واستدل عليه بوجهين الاول انه لو دل تخصيص الحكم بصفة على
نفي الحكم عمن ليس له تلك الصفة لدل تخصيص الحكم بالاسم على نفي
الحكم عمن ليس له ذلك الاسم والتالي باطل باتفاق الخصم فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان وجه الدلالة عند الخصم هو ان التخصيص
يستدعي ان يكون لغرض وليس ما يصلح ان يكون غرضا الا نفي
الحكم عما عدا الموصوف وهذا المعنى بعينه حاصل في تقييد الحكم
بالاسم فوجب ايضا ان يدل على نفي الحكم عمن ليس له ذلك الاسم
الثاني ان هذا التقييد تارة ورد مع عدم الحكم من غير الموصوف
وهو ظاهر وتارة ورد مع ثبوت الحكم لغير الموصوف كقوله تع
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الله تع خصص الحكم الذي هو
تحريم قتل الاولاد بصفة خشية الاملاق مع ان الحكم ثابت وان
لم تكن تلك الصفة وكقوله تع في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا
فجزاء مثل ما قتل من النعم فان الجزاء خصصه تعالى بتعمد القتل مع
ثبوته عند عدمه وحينئذ اما ان يكون حقيقة فيهما او في احدهما
او للقدر المشترك بينهما والاول يوجب الاشتراك والثاني يوجب

المجاز وهما منفيان بالاصل فوجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك
وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور
ونفيه عنه وهو المطلوب احتج المخالف بانه لو لم يدل لزم العبث
عرفا فيما لو قال واحد من البلغاء الانسان الطويل لا يطير واليهودي
الميت لا يكتب واذا انتفى ذلك عرفا وجب ان يكون كذلك في اصل اللغة
والا لزم النقل وهو منفي بالاصل وايضا ان ابا عبيد بن سلام كان من
ائمة اللغة وقد قال بدليل الخطاب فانه روى عنه في قوله عم
لي الواجد يحل عقوبته ان المراد لي من ليس بواجد لم يحل عقوبته
والجواب عن الاول انا لا نسلم لزوم العبث على تقدير انتفاء سائر
الاغراض وذلك غير معلوم وعن الثاني انكم ان ادعيتم ان ابا عبيد نقل
ذلك عن اهل اللغة فيكون حجة منعنا ثبوت هذا النقل اذ ليس في
كلامه اشعار بذلك وان ادعيتم انه قال ذلك من عنده فيكون حجة
منعنا كونه حجة وعلى تقدير التسليم نعارضه بقول الاخفش فانه لم
يقل بدليل الخطاب **قال** دام ظله البحث السابع في الواجب المخير
الامر باشياء على سبيل التخيير يقتضي وصف كل واحد منها بالوجوب على
معنى ان المكلف لا يحل له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع
فايها فعل كان واجبا بالاصالة والتعيين موكول الى اختياره وان فعل
الجميع استحق الثواب على فعل امور كل واحد منها واجب مخير **اقول**
اعلم ان هذه المسئلة مما اختلف فيه فذهبت الاشعرية والفقهاء الى ان

الواجب في خصال الكفارة واحد منها لا بعينه وقالت المعتزلة الجميع
يوصف بالوجوب وقد طول الفريقان في هذه المسئلة التي ليست من
المهمل واذا حقق الكلام فالخلاف مرتفع من حيث المعنى لانهم متفقون
على ان الواجب على التخيير لا يحل للمكلف الاخلال بالجميع لانه حينئذ
يخرج عن الوجوب ولا يجب عليه الاتيان بالجميع والا لخرج عن التخيير
وايها فعل فعل بنية الوجوب والتعيين مفوض اليه لكن هل يقال
لكل واحد منها حينئذ انه واجب او لا يقال اختلفوا فيه والذي ارى
فيه ان يرجع الى تفسير الواجب فان كان الواجب ماخوذا بالتفسير
المذكور فلا شك ان كل واحد واجب لانه ليس لكل منها صفة ليست
للاخر وحينئذ يمتنع ان يوصف واحد من بينها بالوجوب دون
الاخرين وان كان ماخوذا بمعنى ان المكلف اذا لم يفعله يستحق
العقاب فلا شك انه واحد منها لا بعينه لان كل واحد منها بعينه
ليست له تلك الصفة **قال** دام ظله واما ما يقال من ان
الواجب منها واحد غير معين عندنا وهو معين عند الله فهو باطل
لان التعيين يقتضي ايجاب ذلك المعين وعدم جواز تركه وقد وقع
الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد بشرط الاتيان
بالاخر وذلك تناقض **اقول** هذا المذهب نقل كل واحد
من الفريقين عن الاخر ويبطلونه والله اعلم بقايله واستدل المصنف
على بطلانه بانه لو كان الواجب في خصال الكفارة واحدا بعينه

عند الله

عند الله غير معين عندنا لزم التناقض واللازم كالملزوم باطل وبيان
الملازمة ان القول بالتعيين يستلزم ان المكلف لم يجز له ترك ذلك
المعين وانه لو تركه يستحق العقاب والاتفاق على التخيير يستلزم
جواز ترك كل واحد منها بفعل الاخر وعدم استحقاق العقاب بتركه
فالجمع بينهما جمع بين النقيضين واعلم ان الصحيح ان يرجع ههنا ايضا
الى تفسير الوجوب كما تقدم فيصوب المذهب على احد التفسيرين
دون الاخر **قال** دام ظله البحث الثامن في الواجب الموسع
اعلم انه لا يجوز ان يكون وقت العبادة يقصر عن فعلها الا ان
يكون غرضه القضاء ويجوز ان يساويه اجماعا والحق انه يجوز ان
يكون الوقت يفضل منه وهو الواجب الموسع وهو ثابت لقوله تع
اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وتخصيص اخر الوقت
بالوجوب او اوله كما ذهب اليه بعض لا تحقق له ترجيح من غير مرجح
واعلم ان هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير فكان الشارع
قال له افعل اما في اول الوقت او وسطه او اخره واذا لم يبق
من الوقت الا قدر فعله تعين عليه لا محالة وحرم تركه واعلم ان السيد
المرتضى اوجب العزم لينفصل من المندوب وعلى الوجه الذي
لخصناه من انه راجع الى الواجب المخير انفصل عن المندوب ولا
حاجة الى العزم **اقول** الفعل الموقت اما ان يكون اكثر
من الوقت او مساويه او اقل منه والاول محال باتفاق من لم

يجوز تكليف ما لا يطاق والثاني جائز باتفاق العقلاء كالامر بصلوة
كل يوم والثالث وهو الواجب الموسع اختلفوا فيه فمنهم من انكره
ومنهم من جوزه والمنكرون اختلفوا فيه ايضا فذهب بعض
الاشاعرة الى ان الوجوب مختص باول الوقت ولو اخر كان
قضاء وذهب بعض الحنفية الى انه مختص باخره فان قدم كان
نفلا يسقط به الوجوب كما لو اتى بالزكوة قبل وقتها وقال
الكرخي ان الفعل المأتي في اول الوقت موقوف فان ادرك
المكلف اخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله
نفلا وان كان على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا والمجوزون
اختلفوا ايضا فذهب الجبائيان والشريف المرتضى والاشاعرة
الى ان الوجوب متعلق بكل الوقت لكن انما يجوز التاخير بشرط
الاتيان ببدل له وهو العزم على الفعل في ثاني الوقت وانما
دعاهم الى ذلك ظنهم انه لولا الاتيان بالبدل لم يتميز عن
المندوب لاشتراكهما حينئذ في جواز الترك وذهب ابو
الحسين البصري الى ان الوجوب يتعلق بكل الوقت من غير
احتياج الى البدل وهو الذي اختاره المصنف واستدل عليه
بقوله تعالى واقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل فان الله تعالى
اوجب الصلاة في وقت اوله دلوك واخره غسق الليل وجعل
مجموع هذا الوقت ظرفا للفعل ويمتاز هذا الواجب عن الندب

بانه في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير كان الشارع خير المكلف
في ايقاع الفعل اي وقت شاء في الوقت المحدود وحينئذ اذا
لم يبق من الوقت الا مقدار الفعل تعين الفعل الان هذا التخيير يرجع
الى طرف الفعل وفي خصال الكفارة الى المفعول وعلى هذا
الوجه انفصل عن المندوب من غير احتياج الى ايجاب البدل والله اعلم
قال دام ظله البحث التاسع في الواجب على الكفاية اذا
تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان
واجبا على كل واحد ويسقط عنه بفعل غيره فان ظن جماعة فعل
غيرهم له سقط عنهم والا فلا ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم به سقط
عن الجميع **اقول** اعلم ان الوجوب اذا تعلق بجماعة فاما
ان يكون على سبيل الجمع او على سبيل البدل والاول اما ان يكون
فعل البعض شرطا في فعل البعض الاخر او لا والاول كصلاة
الجمعة والثاني كالصلوات الخمس والثاني وهو الذي على البدل هو
الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع به مع قطع
النظر عن فاعل معين كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين
دون ان يكون ذلك من زيد او عمرو واختلف الاصوليون فيه فقال
بعضهم انه واجب على واحد منهم غير معين وقال بعضهم انه واجب
على كل واحد منهم لكنه يسقط بفعل البعض وهو المختار والدليل
عليه انه لو لم يكن واجبا على الكل لما استحقوا العقاب بتركهم

اياه جميعا واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة
واحتج الخصم بانه لو كان واجبا على كل واحد لم يسقط بفعل غيره
بيان الملازمة انه لا يجوز ان يسقط الواجب عن زيد بفعل عمرو
والجواب انه مجرد استبعاد واما انه متى سقط عن البعض
فاعلم انه موكول الى حصول الظن فان كل من حصل له الظن بان
غيره اتى به سقط عنه حتى انه لو ظن كل طائفة من الناس ان غيرهم
اتى به سقط عن الجميع ولا يشترط فيه العلم والا لزم الحرج **قال**
دام ظله البحث العاشر في وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق
الواجب قسمان مطلق كالصلاة ومقيد كالزكوة والثاني لا يستلزم
وجوب ما يتوقف عليه من القيد والاول يستلزم وجوب ما لا يتم الا
به اذا كان مقدورا لان الامر ورد مطلقا فلو لم يجب المقدمة
لكان الفعل واجبا حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق **اقول**
اعلم ان الوجوب اما ان يكون مقيدا كالزكوة المقيد وجوبها بحصول
النصاب او مطلقا كالصلاة فالقسم الاول اتفقوا على انه لا يجب
تحصيل ما يتوقف عليه الواجب وهو المال والثاني لا يخلو اما ان
يكون الذي يتوقف عليه الوجوب مقدورا للمكلف او لم يكن
القسم الثاني اتفقوا ايضا على عدم وجوبه وذلك كالقدم واليد
وغيرهما من اعضاء الطهارة والاول يجب مطلقا سواء كان
شرطا شرعيا كالطهارة او حسيا كصوم اول جزء من الليل هـ

وغسل جزء من الراس او لم يكن شرطا كترك ضد الواجب الذي لم يتم
الواجب الا به وفعل ضد المحرم الذي لم يتم ترك المحرم الا به والدليل
عليه انه لو لم يكن ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا
واجبا لزم تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
ان تلك المقدمة لو لم تجب لكان المكلف اما ان يبقى مكلفا
بالفعل حال عدمها او لا والثاني يستلزم ان يكون الواجب مقيدا
وهو خلاف المفروض والاول يستلزم تكليف ما لا يطاق وهو
التكليف باتيان الفعل حال عدم المقدمة التي يتوقف عليها الفعل
واعلم ان بعض المتاخرين فرق بين الشرط الشرعي وغيره فاوجب
الاول دون الثاني واستدل عليه بانه لو كان واجبا لكان
الموجب متعقلا له حالة الايجاب واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الموجب للشيء لا بد ان يكون متعقلا له حالة
الايجاب والضرورة قاضية به وبطلان اللازم انا نعلم ضرورة جواز
ايجاب صوم النهار مع ذهول النفس عن جزء الليل وايضا لو كان
واجبا لعوقب على تركه ولامتنع التصريح بعدم وجوبه ولو وجب
لصح قول الكعبي في نفي المباح واللوازم باطلة فكذا
الملزوم اما الاول فلانا نعلم قطعا ان تارك صوم رمضان انما
يعاقب لاجل ترك صوم نهار رمضان فقط لا ترك اجزاء الليالي
واما الثاني فلان الشرع صرح بعدم وجوب الصوم في الليل

واما الثالث فلو وقع الاتفاق على احتياج كل واجب الى نية واما
الرابع فلان المقدمة لو وجبت لزم نفي المباح كما قال به الكعبي
لان الذي فرض مباحا لا يتم ترك الحرام الا به فيكون واجبا ه
والمحققون مطبقون على بطلانه والذي اراه تحقيقا ههنا ان
يرجع الى تفسير الواجب فان اريد به ما لا بد منه فالقول ما ذكره
المصنف وان اريد به ما عوقب على تركه فالقول ما ذكره المتاخر
والله اعلم **قال** دام ظله البحث الحادي عشر في ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده قد بينا ان الامر يستلزم الوجوب
ولا بد في الوجوب من المنع من الترك والامر يستلزم النهي عن الترك
وليس هو نفسه كما ذهب اليه من لا تحصيل له **اقول** اختلف
الاصوليون في هذه المسئلة فقال الغزالي وامام الحرمين ان
الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضد ذلك الشيء ولا مستلزما له
وقال القاضي ابو بكر في احد قوليه انه نفسه وفي القول الاخر
انه يستلزمه وكذلك قال ان النهي عن الشيء امر بضده او يستلزمه
وقال بعض المعتزلة انه نفسه في الامر الواجب دون الندب
واختار المصنف ان امر الايجاب يستلزم النهي عن ضده لانه قد
ثبت ان الامر للوجوب والوجوب ماهية مركبة من الاذن في
الفعل والمنع من الترك والموجب للمركب موجب لكل جزء منه
فيكون الامر موجبا للمنع من الترك فيكون ناهيا عن الترك وهو المطلوب

واعلم انه كان على المصنف ان يزيد قيدين احدهما ان يكون
الامر امرا بشيء معين فانه لو لم يكن امرا بشيء معين مثل ان يومر بضدين
على سبيل البدل لم يستلزم النهي عن ضده وثانيهما ان يكون الضد
عدميا فانه لو كان وجوديا لم يستلزمه الا بشرط عدم الغفلة عنه
فان الموجب للسواد جاز ان يكون غافلا عن البياض والغافل عن الشيء
لا يكون ناهيا عنه في حال غفلته **قال** دام ظله البحث
الثاني عشر في انه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز والدليل عليه ان
الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع
المركب لا يستلزم رفع جزئيه معا بل احدهما لا بعينه وانما قلنا ببقاء
الجواز لوجود اللفظ الدال عليه وهو الامر **اقول** اعلم انه اذا
اوجب الله تعالى عبادة علينا ثم نسخ وجوبها هل يجوز لنا ان ناتي بها
او يكون نسخ وجوبها مستلزما لنسخ جوازها فقال الغزالي بالثاني
وقال الامام فخر الدين الرازي بالاول واستدل عليه بان
المقتضي للجواز باق والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فلزم
القول بالجواز وانما قلنا ببقاء المقتضي لان الامر الذي كان مقتضيا
للوجوب باق فيكون المقتضي للجواز باقيا لان مفهوم الجواز جزء
مفهوم الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لكل جزء منه وانما
قلنا ان مفهوم الجواز جزء من مفهوم الوجوب لان الوجوب
مفهوم مركب من رفع الحرج عن الفعل وثبوت الحرج في الترك

ورفع الحرج عن الفعل هو الجواز وانما قلنا ان المعارض لا يصلح للمعارضة
لان المعارض ليس الا النص الرافع للوجوب ورفع الوجوب لا
يستلزم رفع كل واحد من جزئيه لان المركب يكفي في ارتفاعه
ارتفاع جزء واحد منه فيجوز حينئذ ان يكون ارتفاع الوجوب بارتفاع
الجزء الاخر منه وهو ثبوت الحرج في الترك ويكون رفع الحرج في الفعل
باقيا وهو معنى الجواز واعلم انه كما لا يلزم من رفع الوجوب رفع
الجواز في جانب الفعل كذلك لا يلزم من رفع التحريم رفع الجواز
في جانب الترك بمثل هذا الدليل وهو ان المقتضي لجواز الترك
باق والمعارض لا يصلح ان يكون معارضا فلزم القول بجواز
الترك وانما قلنا ان المقتضي باق لان النهي الذي كان مقتضيا للتحريم
باق فيكون المقتضي لجواز الترك باقيا لان مفهومه جزء من مفهوم
التحريم وهكذا الى اخر الدليل والعجب من الامام فخر
الدين انه قال ان الوجوب اذا رفع بقي الجواز بهذا الدليل ولم يقل
ان التحريم اذا رفع بقي الجواز حيث حكم بان الامر عقيب الحظر
يفيد الوجوب مع دلالة هذا الدليل عليه مضافا اليه الوقوع
فان جميع الاوامر الواردة في الشرع عقيب الحظر للاباحة على
ما تقدم **قال** دام ظله البحث الثالث عشر في امتناع
التكليف بالمحال تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة والله تعالى لا
يفعل القبيح لحكمته فاستحال منه وقوع التكليف بالمحال ونزاع

الاشعرية في ذلك باطل وقد بيناه في كتبنا الكلامية ومن هذا
الباب تكليف المكره ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء والا كان جائزا
اقول اعلم ان هذه المسئلة من جملة المعارك بين الاشاعرة
والمعتزلة فذهبت المعتزلة والغزالي الى امتناعه مطلقا وابو الحسن
الاشعري وان تردد فيه حيث لم يصرح بالجواز ولا بالامتناع
لكنه يلزمه القول به لانه قال ان القدرة مقارنة للفعل وهي غير
مؤثرة فيه لكونه واقعا بقدرة الله تعالى ولا شك ان التكليف بفعل الغير
حال عدم القدرة عليه تكليف بما لا يطاق والمجوزون من اصحابه
اختلفوا ايضا في وقوعه نفيا واثباتا واحتج المصنف على
استحالته بانه قبيح وكل قبيح محال على الله تعالى اما الصغرى فبالضرورة
فان في الشاهد من كلف اعمى نقط المصاحف والزمن الطيران
في الهواء عده العقلاء من السفهاء واما الكبرى فلان العقل حاكم
بان القبيح انما يفعل لاحد شيئين اما للجهل به او لاجل الاحتياج
اليه والله تعالى منزه عنهما لكونه عالما بالذات غنيا بالاطلاق وحجة
الاشعرية التي بها يصولون ويهولون وعليها يعولون على
مدعاهم في الوقوع ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان منه
محال فيلزم تكليف ما لا يطاق اما انه امره بالايمان فبالاتفاق
واما ان الايمان محال عليه فلانه تعالى كان في الازل عالما بانه لا
يؤمن فلو امن لزم انقلاب علمه تعالى جهلا والجهل محال عليه فما

ادتى الى المحال يكون محالاً والجواب عنها انا لا نسلم لن
حصول الايمان من الكافر يستلزم الجهل حتى يكون محالاً ولم لا
يجوز لن يقال لن العلم تابع للمعلوم واقع بحسبه فان وقع الايمان
من الكافر يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان ولن لم يقع
كان الحاصل هو العلم بالكفر ففرض الايمان بدل الكفر لا يقتضي
تغير العلم بل يقتضي لن يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان
بدلاً عن العلم بالكفر ثم نقول لو كان تعلق العلم بالشيء
يوجب امتناع نقيض ذلك الشيء لزم نفي قدرة الله تعالى في ايجاد
الاشياء ونفي اختيارنا واستغناء العالم عن المؤثر وانقلاب
العلم قدرة وارادة واللوازم كلها باطلة فالملزوم مثله بيان
الملازمة الاولى لن معلوم الله تعالى حينئذ لن كان موجوداً كان
واجب الوجود ولن كان معدوماً كان واجب العدم وعلى
التقديرين يمتنع تعلق القدرة به وبهذا تبين الملازمة الثانية
وبانه يلزم لن يكون حركاتنا اضطرارية وهو باطل لانا ندرك
تفرقة بالضرورة بين الحركات الحيوانية الاختيارية والجمادية
الاضطرارية وبيان الثالثة لن العالم حينئذ يكون واجباً في
الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه فيه والواجب يستغني عن المؤثر
وبيان الرابعة لن العلم بالشيء لن لم يكن سبباً فيه فهو
مطلوبنا ولن كان سبباً لزم لن يكون قدرة او ارادة لانا لا

نقول بالقدرة والارادة الا الذي به ترجيح الفاعل الشيء ثم نقول
انكم ولن قلتم بجواز تكليف ما لا يطاق او وقوعه لكنكم لا تقولون
بان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق ومقتضى دليلكم لن لا تكليف
الا بما لا يطاق لان الشيء اما معلوم الوجود او معلوم العدم والاول
واجب والثاني ممتنع والقدرة لا تتعلق بالواجب ولا الممتنع فكل
ما اجبتم به في غير محل النزاع فهو جوابنا في محل النزاع واعلم
لن اكراه المكلف على شيء قابل للشدة والضعف فان بلغ الى حد
لا يتمكن من الترك فهو الالجاء فالتكليف به تكليف بالمحال فمن
جوزه جوزه ومن منعه منعه ولن لم يبلغ اليه كان جائزاً لكونه
مطاقاً **قال** دام ظله البحث الرابع عشر في لن التكليف
بالفروع لا يتوقف على الايمان ذهبت الحنفية الى لن الكفار غير
مخاطبين بفروع العبادات وهو خطأ لقيام المقتضي وهو الامر
مع انتفاء المانع اذ المانع عندهم هو الكفر لا غير وهو لا يصلح
للمانعية لان الكافر يتمكن من الايمان حتى يتمكن من الاتيان
بالفروع ولانه تعالى يعاقبهم على ذلك لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين **اقول** اختلفوا في لن الكافر
هل هو مكلف بفروع العبادات كالصلاة والزكوة ام لا فذهبت
الحنفية وابو حامد الاسفرايني من الشافعية الى انهم غير مكلفين
بذلك وقيل بها ولهم النهي دون الامر والفرق صحة انتهائهم

عن المنهيات وعدم صحة اقدامهم على المامورات واما المحققون
فذهبوا الى لن المؤمن والكافر سواء في تناول التكليف بالفروع
اياهم سواء كان امراً او نهياً وثمرة الخلاف انما تظهر في الاخرة
دون الدنيا ومعناه لن الكفار كما يعاقبون على ترك الايمان
كذلك يعاقبون على ترك العبادات وعند الخصم انهم انما
يعاقبون على ترك الايمان فقط واحتج المصنف على انهم
مكلفون بالعبادات بوجهين الاول لن المقتضي لوجوب العبادات
باق والمانع لا يصلح للمانعية فوجب القول بالوجوب اما لن المقتضي
باق فلقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت
ولفظ الناس تعم المؤمن والكافر واما لن المانع لا يصلح للمانعية
فهو لن المانع ليس الا الكفر باتفاق الخصم وهو ليس بمانع لان
الكافر ولن لم يتمكن من الاتيان بالعبادات حالة الكفر لكنه
يتمكن من الاتيان بالايمان ثم الاتيان بالعبادات كالمحدث فانه
ولن لم يتمكن من الاتيان بالصلاة حالة كونه محدثاً لكنه يتمكن
من الاتيان بها بعد الاتيان بالطهارة الثاني انهم لو لم يكونوا
مكلفين بالعبادات لكذبهم الله تعالى حين تعليلهم دخول النار
بترك الصلاة واللازم باطل لقوله تعالى حكاية عنهم ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين وما كذبهم الله لا يقال لا
نسلم لن التكذيب واجب لقوله تعالى حكاية عنهم قالوا والله ربنا ما كنا

مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما
يحلفون لكم ثم لن الله تعالى ما كذبهم فيها سلمنا لن التكذيب لازم لكن لم لا يجوز
لن يكون المراد من المصلين مسلمين كما ورد في الحديث نهيت عن قتل المصلين
اي المسلمين لانا نقول انه لو لم يكن تعليلهم صدقاً لم يكن في حكايتها فايدة
واما عدم تكذيب الله تعالى فيما كذبوا فلاجل استقلال العقل بمعرفة كذبهم
فيها وفايدة حكايتها بيان نهاية مكابرتهم في الاخرة كمكابرتهم في الدنيا
قوله لم لا يجوز لن يكون المراد المسلمين قلنا اطلاق المصلين على المسلمين
مجاز والاصل عدمه **قال** دام ظله احتجوا بانه حال الكفر لا يصح منه
وبعده يسقط عنه والجواب لن المراد بالوجوب ههنا مواخذتهم على تركها
في الاخرة مع استمرار كفرهم **اقول** هذا احتجاج الحنفية على مدعاهم
وتقريره انه لو وجبت الشرعيات على الكافر لوجبت اما حال الكفر او بعده
واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان اللازم ان
حال الكفر يمتنع منه الصلاة والممتنع لا يكون مأموراً لما تقدم واما بعد
الكفر فللاجماع على انه غير مأمور بقضاء فايت العبادات بعد الاسلام
والجواب ما تقدم من لن ثمرة الخلاف انما تظهر في الاخرة دون الدنيا وهي
مواخذتهم على ترك العبادات في الاخرة هذا ما قاله المصنف والذي اقوله
لن التحقيق لا لن تردد القسمة في اثناء وقت كل عبادة موسع ونختار لن
الكافر مكلف بها بعد الايمان ولا يسقط عنه لبقاء الوقت **قال**
دام ظله البحث الخامس عشر في لن الامر يقتضي الاجزاء الحق ذلك والمراد بالاجزاء

هم

خروجه عن عهدة التكليف بفعل المامور به على وجهه لانه لولا ذلك
لكان الامر اما ان يتناول عين ما فعل فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
فلا يكون الماتي به تمام ما امر به والتقدير خلافه وذهب ابو هاشم
الى انه لا يقتضيه لان الحج الفاسد مامور به ولا يجزي والجواب عنه
انه مجزي بالنسبة الى الامر الوارد وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول
اقول اختلفوا في ان الاتيان بالمامور به هل يقتضي الاجزاء ام
لا فقال ابو هاشم واتباعه انه لا يقتضيه وقال اخرون انه يقتضيه
واختلفوا في تفسير الاجزاء فقيل معناه سقوط القضاء وهو باطل
لانا نعلل القضاء بعدم الاجزاء حيث نقول يجب القضاء لان الفعل
غير مجزي وايضا لو اخل ببعض شرائط الفعل ومات سقط القضاء
مع عدم الاجزاء وقيل معناه ان الاتيان به سبب في خروجه عن عهدة
التكليف وهو الصحيح والدليل على الاجزاء انه لو لم يكن مجزيا لكان
الامر اما ان يكون متناولا لما فعل او لغيره والاول يستلزم تحصيل
الحاصل والثاني يستلزم ان لا يكون الماتي به تمام المامور به وهو خلاف
المفروض لانا فرضناه اتيا بجميع المامور به واحتج ابو هاشم بانه لو
اقتضى الاجزاء لاقتضى في الحجة الفاسدة والصوم الذي جامع فيه
فان الذي فسد حجه وصومه بالجماع مامور بالاتمام مع انهما غير مجزيين
عنه وبان الملازمة عدم القايل بالفرق والجواب ان الفاسد حجه
انما امر بالاتمام بامر ثان غير الامر الاول والحج مجز بهذا الامر وان لم يكن

مجزيا بالامر الاول **قال** دام ظله البحث السادس عشر في ان الاخلال هل
يقتضي وجوب القضاء الحق ان الامر اذا كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه لا
يقتضي وجوب القضاء وانما يجب القضاء بامر جديد لان الامر الاول لا
يتناول ما عدا وقته فلا يدل عليه ولان اوامر الشرع تارة تعقب القضاء
وتارة لا تعقبه فدل على ان مجرد الامر الاول غير كاف في القضاء
اقول اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يوجب قضاء ذلك
الشيء عند تركه او اختلاله ام لا والحق ان الامر اما ان يكون مقيدا بوقت
او مطلقا والاول لا يكون موجبا للقضاء عند الاخلال به وان وجب
يكون بامر جديد خلافا للحنابلة وكثير من الفقهاء واستدل المصنف عليه
بوجهين الاول ان قول القايل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لم يتناول
لغة الا يوم الجمعة واما ما بعده من الايام فلم يتناوله فوجب ان لا
يجب الفعل في غير يوم الجمعة والثاني ان الاوامر الشرعية تارة
يستعقبه القضاء كالصلاة والصوم وتارة لا يستعقبه كصلوة
الجمعة والجهاد فلو كان الامر موجبا للقضاء او عدم القضاء لزم
مخالفة الدليل وهو خلاف الاصل فوجب ان لا يكون مقتضيا لاحدهما
وهو المطلوب لا يقال انكم وان لم تقولوا بان الامر يوجب القضاء
لكنكم تقولون بانه غير موجب للقضاء فحيث وجب القضاء لزم
ايضا مخالفة الدليل لانا نقول فرق بين عدم ايجاب القضاء
وبين ايجاب عدم القضاء ومخالفة الدليل انما يلزم من الثاني دون الاول

ونحن نقول بالاول واما الامر المطلق فعند نفاة الفور لا يتفرع عليه
هذه المسئلة لانهم يقولون ان الامر يقتضي الفعل مطلقا ولا يخرج عن العهدة
الا بفعله واما مثبتوه فاختلفوا فيه فقال ابو بكر الرازي انه يقتضي
الفعل بعد ذلك قضاء ومنهم من قال لا يقتضيه بل لا بد من دليل خارجي
ونحن لما ابطلنا القول بالفور سقط ذلك عنا **قال** دام ظله البحث
السابع عشر الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لان قوله مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع لا يقتضي الوجوب **اقول** الحق ان الامر لو امر
غيره بان يامر زيدا بفعل لم يكن ذلك امرا من الامر الاول لزيد لانه لو
كان امرا له لكان امر النبي لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع امرا للصبيان بالصلوة واللازم باطل لقوله صلى رفع القلم عن ثلث
عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وعلى ذلك فقوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يدل على ايجاب الصدقة بل ان
وجب فبدليل اخر **قال** دام ظله والامر بالماهية الكلية ليس
امرا بشيء من جزئياتها لان الكلي مغاير للجزئي وغير مستلزم له
اقول الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بجزئي من جزئياتها
لان دلالة اللفظ على شيء اما بان يكون موضوعا له او بان يكون لازما
لما وضع له والدلالتان منتفيتان اما الاولى فلان اللفظ لا يتناول
بالوضع الا الماهية الكلية والماهية الكلية غير الماهية الجزئية واليه
الاشارة بقوله والكلي مغاير للجزئي واما الثانية فلان الجزئي ليس

من لوازم الكلي حتى يلزم من فهم الكلي فهم الجزئي بل الامر بالعكس واذا
ثبت ذلك ثبت ان الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بثمن المثل وبالغبن
الفاحش من حيث اللفظ بل ان كان ثم قرينة دالة على جزئي من جزئيات
الكلي حمل عليه فحمل البيع في الصورة المذكورة على البيع بثمن المثل
لقيام القرينة الدالة على الرضا وهو العرف هكذا قيل واختاره
شيخنا دام ظله وفيه نظر لان الماهية الكلية يستحيل وجودها
في الاعيان بل عسى ان يكون في الاذهان لان كل ما وجد في الخارج
لا بد ان يكون له خصوصية يمتاز بها عما عداه وكل ما كان كذلك فهو
جزئي فقولنا بع مثلا لو دل على طلب ايقاع الماهية الكلية في الخارج
لزم تكليف ما لا يطاق بل انما يدل على جزئي من جزئيات ماهية البيع
فكانه قال اوقع اي جزئي شئت من جزئيات البيع واما بيع الوكيل
بالغبن الفاحش لو بطل بطل بدليل خارجي لا لانه لا يملكه الوكيل **قال**
دام ظله البحث الثامن عشر في ان المعدوم غير مامور الاشاعرة خالفوا
ساير العقلاء في ذلك والدليل عليه ان الامر بغير مامور عبث وهو قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح **اقول** اتفق العقلاء على امتناع توجيه الامر
نحو المعدوم خلافا للاشاعرة واستدل المصنف عليه بان امر المعدوم
قبيح وكل قبيح محال على الله تعالى اما الصغرى فلان من قال في زاوية بيت
خال وليس حواليه احد يا غانم صل يا سالم صم عده العقلاء من السفهاء
وليس المراد بالقبيح الا هذا المعنى واما الكبرى فلانه تعالى عالم بالذات

عني بالاطلاق وكل من كان كذلك يستحيل عليه القبيح والاولى ان يستدل على
هذا المطلوب بالضرورة **قال** دام ظله والنبي ص اخبر آمرا لنا حينئذ
بل هو مخبر عن الله تعالى انه يامر كل احد بما جاء به حال وجوده **اقول**
هذا استدلال الاشاعرة وجوابه وتقرير الاستدلال انه لو لم يكن جائزا
لما وقع واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان
اللازم فلانا مامورون بالاوامر الشرعية مع ان هذه الاوامر ما وجدت
الا حال عدمنا وتقرير الجواب انا لا نسلم انا مامورون بتلك الاوامر
بل لم لا يجوز ان نكون مامورين بامر الله تعالى ايانا حال وجودنا الذي
يخبر بذلك **قال** دام ظله وكذلك الغافل غير مامور لان تكليف
من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق ولقوله عليه السلام رفع
العلم عن ثلث الحديث **اقول** يمتنع توجه الامر نحو الغافل بدليل
المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو جاز تكليف الغافل لزم تكليف
ما لا يطاق لان فعل الشيء مشروط بعلم ذلك الشيء وتوجه التكليف
الى المشروط حال عدم الشرط تكليف بما لا يطاق واما المنقول
فقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث الحديث **قال** دام ظله البحث التاسع
عشر يجب على المامور قصد الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين ولقوله صلى انما الاعمال بالنيات وهذا حكم واجب
في كل عبادة سوى شيئين النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة
اقول الفعل كما جاز ان يقع على جهة الطاعة كذلك يجوز ان يقع

على غير تلك الجهة ولذلك يجب على المكلف ان يقصد بفعله الطاعة
ليمتاز عن غير الطاعة والدليل عليه من جهة النقل قوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص لله الا بازالة
ساير الوجوه التي يمكن ان يقع عليها الفعل سوى وجه الطاعة او القربة
وقوله صلى انما الاعمال بالنيات والاعمال لفظ عام صدر باداة الحصر
وهي انما فوجب ان لا يتحقق عمل من الاعمال الا بالنية وقد اخرج عن هذا
الحكم شيئان احدهما النظر المفيد لوجوب الفعل فانه عمل ولم يحتج
الى النية لان الفاعل لم يعرف وجوبه الا بعد ان ينظر وحينئذ خرج
محل النية والثاني ارادة الطاعة فانها عمل ولم تحتج الى ارادة
الطاعة والا تسلسل **قال** دام ظله البحث العشرون المامور
يصير مامورا قبل الفعل لان القدرة شرط الامر وهي انما تتحقق
قبل الفعل لان الفعل حال وجوده واجب فلا قدرة عليه فلا يتعلق
به امر وعند الاشاعرة انه مامور حال الفعل لانها حالة القدرة
وقد بينا فساده في علم الكلام **اقول** اختلفوا في ان المكلف
بفعل متى يوصف بكونه مامورا بذلك الفعل فذهبت المعتزلة الى
انه انما يصير مامورا قبل صدور الفعل عنه وذهبت الاشاعرة
الى انه يصير مامورا حال صدور الفعل احتج المصنف على مذهب
المعتزلة بان المكلف لو كان مامورا حال الفعل لزم تحقق المشروط
بدون الشرط واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الامر

مشروط بالقدرة وهي لا تتحقق الا قبل الفعل لا حال الفعل لو تعلقت القدرة
بالفعل لزم تحصيل الحاصل وهو محال فبقي ان يكون الامر قبل الفعل لان
القدرة كذلك واعلم ان هذا الخلاف مبني على ان القدرة هل هي متقدمة
على الفعل او مقارنة فالمعتزلة قالوا انها قبل الفعل فيكون العبد مامورا
قبل الفعل والاشاعرة قالوا انها مع الفعل فالعبد يكون مامورا مع
الفعل والطالب للتحقيق ينبغي ان يرجع الى استفسار معنى القدرة
فنقول ان المراد بالقدرة ان كان المراد منه الامر الذي للعبد معه التمكن
في الفعل فلا شك ان العبد قبل الفعل موصوف بهذا الامر وان كان
المراد منه الامر الذي به يقع الفعل فلا شك انه مع الفعل معية زمانية
ومتقدم على الفعل تقدما رتبيا **قال** دام ظله البحث الحادي
والعشرون في النهي الخلاف في ان النهي يقتضي التحريم كالخلاف في
ان الامر يقتضي الوجوب والحق انه يقتضيه لقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا ووجوب الانتهاء يستدعي تحريم المنهي عنه وفي اقتضائه
التكرار كما قلنا في الامر **اقول** كما وقع الخلاف في افادة
الامر الوجوب كذلك وقع الخلاف في افادة النهي التحريم فمنهم من
قال لم يفد التحريم ومنهم من قال يفيده وهو الذي اختاره المصنف
واستدل عليه بان النهي لو لم يفد التحريم لم يكن الانتهاء عن المنهي
عنه واجبا واللازم باطل لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء
عن المنهي عنه والامر للوجوب كما تقدم واذا كان الانتهاء عنه واجبا

واجبا وجب ان يكون الاتيان به محرما وهو المطلوب وكذلك الخلاف
المذكور في ان الامر هل يفيد التكرار ام لا عائد بعينه في النهي استدلالا
وجوابا واختيارا فلا حاجة الى اعادته **قال** دام ظله وهل يجوز
ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه كالصلاة في الدار المغصوبة
الوجه عدم الجواز لان كونه مامورا به يستلزم نفي الحرج وكونه منهيا
عنه يستلزم ثبوت الحرج والجمع بينهما محال فان شغل الحيز جزء من ماهية
الصلاة وهي منهي عنه والامر بالصلاة امر باجزائها فيلزم الامر بذلك
الشغل وهو المنهي عنه **اقول** الشيء الواحد يمتنع ان يكون مامورا
به ومنهيا عنه وكذلك اذا كان الشيء واحدا وله وجهان يستلزم احدهما
الآخر لا يجوز تعلق الامر بوجه منهما والنهي بالوجه الآخر
واستدل المصنف على الامتناع بانه لو جاز ذلك لزم تكليف ما لا
يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الامر بالشيء يستلزم
رفع الحرج في فعله والنهي عن الشيء يستلزم ثبوت الحرج في فعله والجمع
بينهما جمع بين النقيضين والتكليف بالجمع بين النقيضين تكليف بالمحال
قال الخصم ان ذلك انما يأتي في الشيء الواحد واما الشيء الذي له وجهان
يجاز ان يتعلق الامر به باعتبار وجه والنهي باعتبار وجه آخر وذلك
كالصلاة في الدار المغصوبة فانها من جهة كونها صلاة مامور بها
ومن جهة كونها في الدار المغصوبة منهي عنها وكذلك العبد اذا كان مامورا
بخياطة ثوب ومنهيا عن دخول دار لو خاط الثوب في الدار كان

مطيعاً من جهة الخياطة عاصياً من جهة دخول الدار والجواب ان ذلك
صحيح اذا لم يستلزم احد الوجهين الآخر كلطمة اليتيم مثلاً فانها مأمور
بها من جهة التأديب منهي عنها من جهة الظلم لكن ذلك في الحقيقة
خروج عما نحن بصدده واما اذا استلزم احدهما الآخر كالصلاة
في الدار المغصوبة فلا لان الامر بالشيء امر بما هو من ضروريات
ذلك الشيء والا لزم تكليف ما لا يطاق وانما قلنا ان احد الوجهين
في الصلوة في الدار المغصوبة يستلزم الآخر لان الامر تعلق بماهية
الصلوة وماهية الصلوة مركبة من اشياء منها الكون في المكان فيكون
الامر بالصلوة مستلزماً للامر بالكون لكن هذا الكون بعينه هو متعلق
النهي فرجع الى القسم الاول وبطلانه يقتضي بطلان ذلك **قال**
دام ظله البحث الثاني والعشرون في ان النهي هل يقتضي الفساد الحق انه
يقتضي الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلانه لم
يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلامكان
النهي عن البيع مع وقوع الملك به كما في وقت النداء ولا ينتقض بالعبادات
لان الفساد هناك معناه عدم الاجزاء وهنا معناه عدم ترتب حكمه
عليه ومع اختلاف التفسير لا يتم النقض واعلم ان النهي كما لا يدل على
الفساد في التصرفات فانه لا يدل على الصحة **اقول** اختلفوا في
النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه ام لا فقال اكثر الفقهاء بالثاني وقال
كثير من المعتزلة والحنفية والشافعية بالاول وقال ابو الحسين البصري بالتفصيل

فقال بالاول في العبادات وبالثاني في المعاملات وهو المختار
والدليل على انه يقتضي الفساد في العبادات ان الآتي بالمنهي عنه تارك للمأمور به
وكل تارك للمأمور به غير خارج عن عهدة التكليف ينتج ان الآتي بالمنهي عنه غير
خارج عن عهدة التكليف وهو المطلوب لانا لا نريد بالفساد في العبادات الا
عدم الاجزاء وقد عرفت ان الاجزاء هو خروج المكلف عن عهدة التكليف وانما
قلنا ان الآتي بالمنهي عنه تارك للمأمور به لان النهي عن شيء يستلزم الامر
بترك ذلك الشيء لان النهي يقتضي التحريم وتحريم كل شيء يستلزم وجوب تركه
وانما قلنا ان كل تارك للمأمور به غير خارج عن عهدة التكليف لانه لو كان
خارجاً لم يكن الذي فرضناه مأموراً به مأموراً به هذا خلف احتج الخصم
بان النهي لو دل على الفساد لكان ايما وجد النهي وجد الفساد لكنه ليس
كذلك لجواز ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وفي الاوقات
المكروهة لكن لو صليت صحت صلوتك والجواب انا لا نسلم ان النهي في
المثال الاول تعلق بنفس الصلوة بل هو حقيقة متعلق بلبس الثوب
المغصوب وهو غير الصلوة ولا جزء منها ولا لازماً من لوازمها غاية ما
في الباب ان المكلف اتى مع الصلوة بشيء آخر منهي عنه بخلاف الصلوة في
المكان المغصوب فان النهي تعلق بالكون في المكان وذلك الكون
جزء الصلوة والنهي عن الجزء يستلزم النهي عن الكل الذي يشتمل عليه فلذلك
افترقا في الحكم واما الاوقات المكروهة فلا نسلم وجود النهي هناك
اذ المراد بالنهي ههنا نهي تحريم وفيما ذكرتم ليس النهي للتحريم فلذلك

يقتضي فساد المنهي عنه والدليل على ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات
ان الدلالة اما لفظية واما معنوية وكلتاهما منفيتان اما الاولى
فلان النهي لا يدل من حيث اللفظ الا على المنع من الفعل منعاً مانعاً من
النقيض وهذا المفهوم غير مفهوم الفساد واما الثانية فلان المراد
من الدلالة المعنوية ان يكون لمسمى اللفظ لازم يلزم من فهمه فهم ذلك
وليس مفهوم الفساد لازماً لمسمى النهي لان المراد بالفساد في المعاملات
عدم ترتب حكمه عليه كترتب الملك على البيع وليس ذلك لازماً لمسمى
النهي لجواز ان يقول الشارع نهيتك عن هذا البيع لكن ان اتيت به حصل
الملك لا يقال لو دل هذا الدليل على ان النهي لا يقتضي الفساد
في المعاملات لدل ايضاً في العبادات وانتم لا تقولون به والجواب
لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم ان لو كان مفهوم الفساد في الموضعين
واحداً وليس كذلك كما تعلم واعلم ان النهي كما لا يدل على الفساد
في المعاملات كذلك لا يدل على الصحة بعين الدليل المذكور
وان استفيد الصحة استفيد من دليل خارجي **قال** دام ظله
الفصل الرابع في العموم والخصوص وفيه مباحث الاول العام
هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد **اقول**
هذا تعريف العام في اصطلاح الاصوليين فاللفظ كالجنس يشمل المحدود
وغيره وقوله المستغرق لجميع ما يصلح له كالفصل يخرج به نحو رجل
لانه لم يستغرق جميع ما يصلح له من افراد الرجال بل انما يدل على

واحد غير معين من افراد الرجال ويخرج ايضاً نحو رجال لانه ايضاً
لم يستغرق جميع ما يصلح له من جماعات الرجال بل يدل على جماعة
غير معينة من جماعات الرجال ويخرج ايضاً الفاظ العدد كالعشرة
مثلاً فانها تصلح لكل واحد من العشرات ولم تستغرقها وقوله
بحسب وضع واحد قيد زيد في حد ابي الحسين اذ الحد المذكور له ولا
ارى له معنى لانه قيل انما احترز به عن اللفظ المشترك فانه يستغرق
لجميع ما يصلح له لكن ليس ذلك بحسب وضع واحد بل بحسب الاوضاع
فاخرجه بهذا القيد لكونه ليس من الفاظ العموم قلت لا نسلم
استغراقه بل انما يدل على كل واحد على سبيل البدل واعلم
ان هذا الحد لا يطابق نحو الرجال وكل لان الحد يقتضي ان يكون
للعام معاني متعددة وهو يصلح لكل واحد منها فاذا استغرق جميعها
كان عاماً ونحو الرجال ليس كذلك لانه لا يصلح الا للافراد
اللهم الا ان يقال نحو رجال يصلح لكل جماعة من ذكور بني آدم فاذا
استغرق جميع الجماعات التي كان صالحاً لكل واحدة منها صار عاماً
واللام قرينة دالة على الاستغراق واعلم ان الاستغراق
في نحو الرجال غير الاستغراق المراد في نحو من وما ولذلك لا يسلم
تعريف من تعريفات العام من نقض وحينئذ لو خص كل واحد منهما
بتعريف لكان جيداً **قال** دام ظله والمطلق هو اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من القيود **اقول**

انما ذكر المطلق ههنا ولئن لم يكن موضع ذكره لانه ربما يشتبه العام
به فاراد التمييز بينهما واعلم ان الماهية من حيث هي هي شي والوحدة
والكثرة مفهومان مغايران لها ولئن لم ينفك عن احدهما في الخارج
عارضان لها عند نسبتها الى افرادها فالمطلق هو اللفظ الدال على
تلك الماهية المتجردة عن قيدي الوحدة والكثرة ومن ساير القيود
فان دل على قيد من القيود لم يكن مطلقا ونظيره قوله تعالى اقيموا الصلاة
فانه دل على طلب ماهية الصلاة بتجرده عن ساير القيود ولئن لم ينفك
عن القيود وساير القيود من الوحدة والكثرة والمكان والزمان والآلة
والغاية استفيد من دليل خارجي **قال** دام ظله وصيغ العموم
كل وجميع واي وما ومتى ومن واين في المجازاة والاستفهام والنكرة في
سياق النفي والجمع المعرف باللام الجنسية والمضاف لان قولنا جاءني كل
رجل يناقض قولنا ما جاءني كل رجل والثاني ما يفيد العموم فوجب ان
يكون الاول يفيد العموم لان السلب الجزئي انما يناقضه الايجاب الكلي
وكذا في الجميع واما الفاظ المجازاة والاستفهام فلانها لو لم تفد العموم
لكانت اما مفيدة للخصوص وهو باطل لحسن ذكر كل العقلاء واما
للعموم والخصوص معا وهو باطل والا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن جميع الاحتمالات الممكنة او لا لواحد منهما وهو باطل بالاجماع وايضا
فانه يصح استثناء اي عدد كان منها والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهو
دليل عام في جميع ما ادعينا عمومه واما النكرة المنفية فلانها نقيض

المثبتة وهي غير عامة في الاثبات فتعم في النفي واما الجمع المعرف فانه يؤكد
بما يفيد العموم والتاكيد تقوية ما يفيده المؤكد واما المضاف فللاستثناء
اقول هذه هي صيغ العموم واختلفوا في افادتها العموم فقال جمهور
المعتزلة وجماعة من الفقهاء انها للعموم فقط وقال الشريف المرتضى انها مشتركة
بين العموم والخصوص وقيل لا ندري انها للعموم فقط او للخصوص فقط او
للاشتراك بينهما والاول هو المختار واستدل المصنف عليه اما على لفظي
كل وجميع فلان قول القائل جاءني كل رجل او جميع رجال لو لم يكن
مفيدا للعموم لم يكن مناقضا لقولنا ما جاءني كل رجل وجميع رجال واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قولنا ما جاءني كل رجل غير مفيد
للعموم لانه موضوع للسلب عن الكل والسلب عن الكل لا يستلزم السلب عن كل
واحد لكونه اعم منه لان سلب الحكم عن الكل كما يكون بسلب الحكم عن كل
واحد كذلك يكون بسلب الحكم عن البعض والعام لا يستلزم الخاص واذا لم
يكن مفيدا للعموم والفرض ان جاءني كل رجل ايضا غير مفيد للعموم لم يكن
بينهما تناقض لان الجزئيين لا يتناقضان كما ثبت في علم الميزان واما
بطلان اللازم فلان كل واحد منهما يستعمل في تكذيب الآخر ولو لم يكن
مناقضا لم يكن مكذبا له واستدل على الفاظ المجازاة والاستفهام بوجهين
احدهما انها اما ان يكون موضوعة للعموم فقط او للخصوص فقط او
لهما بالاشتراك او لا لواحد منهما والاقسام كلها باطلة عدا الاول اما انها
ليست للخصوص فلانها لو كانت للخصوص لم يكن لمن يجيب قول القائل من في الدار

اومن دخل داري فاعطه ان يجيب بذكر العقلاء لان الجواب يجب ان يكون
مطابقا للسؤال لكن له ان يجيب بذكر كل العقلاء بالاتفاق فتبين انها ليست
للخصوص واما انها ليست للاشتراك فلانها لو كانت كذلك لم يحسن
الجواب من المجيب في الصورة المذكورة الا بعد الاستفهام عن جميع الاحتمالات
الممكنة مثل ان يقول اردت جميع العقلاء او بعضهم فان قال بعضهم يقول
اردت الرجال او النساء فاذا قال الرجال يقول اردت ربيعة او مضر
وهلم جرا لكنا نعلم حسن الجواب مع عدم هذه الاستفهامات واما
انها ليست موضوعة لا للعموم ولا للخصوص فبالاتفاق واذا ثبت بطلان
هذه الاقسام ثبت حقية القسم الاول وهو ان يكون موضوعة للعموم
فقط وهو المطلوب والدليل الثاني انها لو لم يكن للعموم لم يحسن استثناء
اي عدد كان منها لكن حسن الاستثناء من هذه الالفاظ معلوم من لغة العرب
بالضرورة وبيان الملازمة ان الاستثناء هو اخراج الشي عما لولاه لوجب
دخوله فيه وذلك يقتضي العموم وانما قلنا ان الاستثناء يقتضي وجوب
الدخول لولاه لثبوت الفرق بين قولنا جاءني العلماء الا زيدا وجاءني
علماء الا زيدا لا يقال لا نسلم حسن استثناء اي عدد كان منها فانه
لو قال من دخل داري فاعطه الا الملائكة والجن او الا ملك الهند
والصين لم يحسن ذلك سلمنا حسنه لكن معنا ما يعارضه وهو ان الاستثناء
لو اقتضى وجوب الدخول لكان الامر للتكرار والتالي باطل باتفاقكم
وكذا المقدم بيان الملازمة انه يصح لمن يقول صل الا اليوم الفلاني

فاما ان يدل على طلب الصلاة في جميع الازمنة او في بعضها والاول
هو القول بالتكرار والثاني يقتضي ان الاستثناء لا يستلزم وجوب الدخول
لانجيب عن الاول بان المقصود من الاستثناء الاخراج والمخاطب يعلم خروج
هولاء فلم يحتج الى الاخراج ولذلك لو لم يعلم المخاطب خروج هولاء لحسن
الاستثناء كما تقول اللهم مثلا اي اطعم من خلقت الا الملائكة وانظر بعين
الرحمة الى الناس الا الملوك المتكبرين وعن الثاني ان الامر ولئن لم يقل
بوجوب افادته التكرار لكن لم يمنع الجواز بسبب القرائن والاستثناء ههنا
قرينة دالة على التكرار وهذا الدليل يعم جميع الالفاظ التي ادعى الخصم
افادتها العموم واستدل على ان النكرة المنفية للعموم بانها لو لم يكن
للعموم لم يكن الايجاب الجزئي مناقضا له واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ما ثبت في علم الميزان ان التناقض في الكليات يستدعي
اختلاف القضيتين في الكم وبيان بطلان اللازم ان من قال اكلت اليوم
شيئا فمن اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا فذكر هذا النفي لتكذيب
ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له اذ لو لم يكن مناقضا
لم يكن مكذبا ونظيره في القرآن ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر
من شي قال تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى واستدل على
ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم بانه لو لم يكن للعموم لم يجز تاكيده بما
يفيد العموم واللازم باطل لان لفظ الكل يفيد العموم كما تقدم ويؤكد
الجمع المعرف به كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وبيان الملازمة

ان الاتفاق واقع على ان التاكيد ليس له معنى زايد على المؤكد وانما هو لتقويه
المؤكد وهذا يقتضي ان يكون الجمع المعرف باللام مفيداً للعموم والا لم يكن
الذي فرضناه تاكيدا تاكيداً بل مؤسساً معنى آخر لا يقال هذا منقوض
بتاكيد جمع السلامه المعرف وجموع القله المعرفه والنكرات فان كل
ذلك يوكد بما يفيد العموم وليس للعموم لانا نقول اما الاول فلا نسلم
عدم افادتها العموم ويحمل قول سيبويه ان جمع السلامه للقله على النكره
والمعرف بلام العهد واما الثاني فيمنع جواز تاكيدها واما النكرات
فكذلك يمنع جواز تاكيدها لا ان الجواز وان كان مذهب الكوفيين الا ان البصريين
لا يرون ذلك وما تمسك به الكوفيون من قوله
قد صرت البكرة يوماً اجمعا شاذ غير معول عليه واستدل على ان
الجمع المضاف كقوله عبيدي وعبيد زيد للعموم بصحة الاستثنا والاستثنا
اخراج الشيء عما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يقتضي عمومية المستثنى منه
كما تقدم **قال** دام ظله البحث الثاني فيما الحق بالعموم وليس منه وهو
خمسه الاول الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم لعدم
افادته في مثل لبست الثوب وشربت الماء ولامتناع تاكيده ووصفه
بما يفيده **اقول** لما فرغ من الالفاظ المفيده للعموم شرع في تقرير
الفاظ الحقوها بالعموم وبيان انها ليست للعموم وهي سته الفاظ الاول
الواحد المعرف بلام الجنس قال الجبائي والفقها والمبرد انه مفيد للعموم
وليس كذلك لانه لو كان مفيداً للعموم افاد في مثل لبست الثوب وشربت

ولم يفد لعدم تبادر الذهن الى الاستغراق وايضاً لو افاد لم يمتنع تاكيده
ووصفه بما يفيد العموم لكنه يمتنع اذ لا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون
وتكلم الفقيه القصار لا يقال لا نسلم امتناع الوصف بما يفيد الاستغراق
لما روي عن العرب اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لانا
نقول ان ذلك مجاز بدليل عدم اطراده والكلام في الحقيقه احتج
الخصم بانه لو لم يفد العموم لم يجز ان يستثنى عنه لما تقدم من ان الاستثناء
عن الشيء يستلزم افاده ذلك الشيء العموم لكنه جاز بدليل قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وبان اللام للتعريف بالاتفاق وليس لتعيين
نفس الماهيه لانه قد حصل بنفس الاسم ولا لتعريف واحد معين لانه
ليس في اللفظ دلاله عليه اللهم الا اذا كان للعهد وليس الكلام فيه فلم
يبق الا ان يكون لتعريف جميع الافراد وهو المطلوب والجواب
عن الاول لا نسلم ان مطلق الاستثناء يقتضي عمومية المستثنى منه وانما يقتضي
ان لو كان متصلاً وليس كذلك لان المراد باتصال الاستثنا ما كان محرجاً
وليس كذلك اذ هو عين المتنازع فيه واما الجواب عن الثاني ففيه بحث مكتوم
ذكرته في كتاب سراير العربيه فعليك بالمراجعة اليه **قال**
دام ظله الثاني الجمع المنكر لا يفيد العموم لانه يوصف بالاقل نحو جاءني
رجال ثلثه واربعه وخمسه والمفهوم قابل للتقسيم الى هذه المراتب
ومورد التقسيم مغاير لاقسامه وغير مستلزم لها اذا عرفت هذا فنقول
اقل الجمع ثلثه وقيل اثنان لنا ان اهل اللغه فرقوا بين الصيغتين وبين

ضميرهما ولعدم قبوله الوصف بالاثنين **اقول** من جمله ما ادعوا
فيه انه عام وليس كذلك الجمع المنكر نحو رجال والدليل على انه ليس
عاماً ان مفهوم رجال مثلاً هو جماعه من ذكور بني ادم من غير
تخصيص بعدد دون آخر وهذا مفهوم قابل لجميع الاعداد منقسم
اليها كما يقال رجال ثلثه واربعه وخمسه وهكذا الى جميع الافراد
وجميع الافراد قسم من جمله الاقسام التي ينقسم اليها والامر المقسوم
الى اشياء غير تلك الاشياء ولا مستلزم اياها واحتج الجبائي بان
حمله على بعض الاعداد ليس باولى من البعض الآخر فيحمل على العموم لانه
يشمل جميع الافراد والجواب ان ذلك لا يدل على انه موضوع للعموم
غايه ما في الباب انه قال يحمل على العموم لرفع التحكم قلنا لا نقول
بل يحمل على اقل الجمع لانه معلوم قطعاً ولا دليل على الزايد واما ان
اقل الجمع كم هو فالمختار انه ثلثه وهو مذهب الشافعي وابي حنيفه
واختاره المصنف واستدل عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن اقل الجمع
ثلثه لم تفرق العرب بين التثنيه والجمع في الوضع كما لم يفرقوا بين
الثلثه والاربعه فيه لكنهم فرقوا لانهم وضعوا للتثنيه لفظاً وللجمع
لفظاً آخر فقالوا رجلان ورجال وكذلك فرقوا بين ضمير التثنيه
وضمير الجمع فقالوا الزيدان هما والزيدون هم الثاني ان مفهوم الجمع
لو كان بحيث يصح اطلاقه على الاثنين حقيقه لم يمتنع وصفه بالاثنين
كما لا يمتنع وصفه بالثلثه فما فوقها لكنه يمتنع اذ لا يقال رجال

اثنان بالاتفاق **قال** دام ظله الثالث قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنه لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور لان نفي
الاستواء اعم من نفيه من كل وجه ومن نفيه من وجه دون وجه ولا
دلاله للعام على الخاص **اقول** قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنه لا يدل على نفي الاستواء من جميع الوجوه وهو مذهب
ابي حنيفه وقالت الشافعيه يدل والدليل على الاول ان نفي الاستواء
اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه او من بعضه والعام لا دلاله له على
الخاص باحدى الدلالات الثلاث هكذا قيل وتبعهم المصنف وفيه نظر
لانا نسلم انه لا دلاله له على الخاص من هذه الجهه لكن لم قلت انه لا دلاله
عليه من جهة اخرى وهي ان الاستواء المنفي اعم من ان يكون من بعض
الجهات او من كلها ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم نفي الاستواء
من كل الوجوه فافهم ذلك **قال** دام ظله الرابع خطاب الرسول
صلى الله عليه وسلم في مثل قوله تعالى يا ايها النبي لا يتناول الامه وقيل يتناولهم وهولاء
ان زعموا انه مستفاد من هذا اللفظ فهو خطاء فاحش وان زعموا
استفادته من دليل آخر فهو خروج عن هذه المسئلة **اقول**
اذا ورد خطاب موجه الى النبي كقوله تعالى يا ايها النبي اتق الله ويا ايها
المزمل ويا ايها المدثر لا يكون عاماً له وللامه بحسب الوضع اللغوي
وهو مذهب الشافعيه خلافاً لابي حنيفه واحمد واصحابهما قال المصنف
هولاء ان ارادوا ان دخول الامه في الخطاب مستفاد من اللفظ فهو خطا

لان دلالة اللفظ على المعنى اما بان يكون ذلك اللفظ موضوعًا لذلك
المعنى او بان يكون داخلًا فيه او يكون خارجًا عنه لازمًا له وهذه
الدلالات منتفية اما الاولى فظاهر لان الفرض ان اللفظ مختص به
وكذى الثاني والثالث لان خطاب الامة ليس بداخل في مسمى اللفظ
ولا لازم له وان اراد ان ذلك مستفاد من دليل آخر كقوله تعالى وما
اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وامثال ذلك فهو خروج
عن المسألة لان الحكم حينئذ وجب بذلك الدليل المنفصل لا بالخطاب المتوجه
الى النبي صلى الله عليه وسلم قيل لا نسلم ان دلالة الالتزام منتفية فان من كان والياً على
قوم فامره من كان فوقه بالركوب لمناجزة العدو وشن الغارة عليهم
يستلزم هذا الامر الامر لرعيته وكذلك النبي لما كان سيد الامة وقدوتهم
اذا امر بشيء ونهي يكون ذلك امرًا ونهيًا لامته بالالتزام الا ما دل
الدليل عليه ولذلك قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن ولم يقل اذا طلقت قلنا انما استلزم الامر للوالي الامر لرعيته
في المثال لان الذي امر الوالي به وهو الحرب لم يتم الا بالرعية بخلاف
ما نحن فيه فان الذي امر الله تعالى نبيه به جاز ان لا يكون من هذا القبيل
قال دام ظله الخامس الصيغة المتناولة للذكور والاناث عامة
فيهما التي لم يظهر فيه علامة كمن وما واي للاجماع على عتق جميع الذكور
والاناث من مماليكه عند قوله من دخل داري فهو حر واما ان ظهر
فيه علامة كقوله قام قاما قاموا قامت قامتا قمن فالمؤنث لا يتناول

المذكر اجماعًا وفي العكس خلاف والاقرب انه كذلك لان الجمع تضعيف
الواحد والواحد لا يتناول المؤنث فكذى الجمع **اقول** اللفظ الدال
على الجمع اما ان يكون خاليًا عن علامة التذكير والتانيث او لا يكون وحينئذ
اما ان يكون مع علامة التانيث والتذكير فالاول نحو من وما واي والناس
وما اشبه ذلك اتفقوا على شموله للذكور والاناث لحصول الاجماع
على ان من قال من دخل داري فهو حر يعتق الذكور والاناث والثاني
نحو هن والنساء والمؤمنات وما اشبه ذلك اتفقوا على اختصاصه
بالاناث والثالث نحو قاموا والمسلمين وما اشبه ذلك اختلفوا فيه فذهب
الاكثرون الى اختصاصه بالذكور وعدم تناوله للاناث وذهبت الحنابلة
وابن داود وشذوذ من الناس الى انه يتناول الاناث ايضًا واحتج
المصنف على عدم التناول بان الجمع تضعيف الواحد باتفاق اهل العربية
فكما ان الواحد لا يتناول المؤنث بالاتفاق فكذلك الجمع والا لم يكن
الجمع تضعيف الواحد وايضا روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله
ان النساء قلن ما نرى الله تعالى ذكر الا الرجال فانزل ان المسلمين والمسلمات
الآية والاستدلال به من وجهين الاول ان نساء العرب كن من اهل
فصاحة وفهمن عدم دخولهن في الخطابات المذكورة بلفظ الذكور فوجب
ان لا يتناولهن ودخولهن في الاحكام بادلة خارجية والثاني ان
الخطاب لو تناولهن لما قررهن الله تعالى ورسوله على ذلك بل كان للنبي ان يقول
ان النساء ايضا يتناولهن الخطاب احتج الخصم بان اهل العربية قالوا ان العرب

من اهل اللسان انه اذا اجتمع مذكر ومؤنث غلبوا التذكير على التانيث ولذلك
قال الله تعالى لآدم وحوا وابليس قلنا اهبطوا منها جميعًا والجواب سلمنا
ما ذكروه لكن لا يدل على ان كل جمع المذكر يتناول الاناث غاية ما في الباب
انهم قالوا بجواز التجوز بادخال الاناث في لفظ المذكر وذلك لا يدل
على المدعى **قال** دام ظله حكاية الحال لا تعم لان قولنا فلان فعل
يكفي في صدقه صدور الفعل عن الفاعل مرة واحدة **اقول** حكاية الحال
كقول القائل فلان فعل لم يعم لان لفظة فعل يكفي في صدقه صدور الفعل
مرة واحدة واما التكرار وعموم الاوقات فلم يدل عليه واعلم انه لو
قيل بافادة العموم عرفًا بشرط ان يكون مقرونًا بلفظ كان كان حسنًا لان
قول الراوي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك يفهم منه التكرار بحسب العرف
ولذلك لو تهجد زيد بالليل مرة واحدة لا يقال كان يتهجد عرفًا وان صح
ذلك لغة **قال** دام ظله البحث الثالث في التخصيص وهو اخراج بعض
ما تناوله الخطاب عنه وهو اما متصل او منفصل والاول الاستثناء والشرط
والصفة والغاية والثاني عقلي وسمعي **اقول** الخطاب العام لا بد ان
يتناول افرادًا والا لم يتحقق العمومية فالتخصيص هو اخراج بعض ما تناوله
ذلك الخطاب كقوله تعالى والله على كل شيء قدير فان كل شيء يتناول افرادًا
منها واجب الوجود فالعقل لما اخرج واجب الوجود عن الخطاب سمي ذلك
الاخراج تخصيصًا اذا ثبت ذلك فاعلم ان التخصيص قد يكون متصلًا وقد
يكون منفصلًا والمتصل ما كان بينه وبين العام علقة لفظية وهو اربعة

المذكورة وزاد بعض المتأخرين قسمًا خامسًا وهو بدل البعض من الكل
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهو حسن والمنفصل
ما لم يكن بينه وبين العام علقة لفظية وهو على قسمين الاول ما لا يتلفظ
به اصلا وهو التخصيص بالعقل او بالحس كقوله تعالى واوتيت من كل شيء
والثاني ما يتلفظ به وهو التخصيص بالسمع كقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء مع قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
قال دام ظله والفرق بينه وبين النسخ انه لا يصح الا في اللفظ والنسخ
يصح فيما علم بالدليل ارادته ولان نسخ الشريعة بمثلها جائز بخلاف التخصيص
ولان النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص والحق ان التخصيص جنس للنسخ
والاستثناء وغيرهما **اقول** لما كان بين التخصيص والنسخ اشتراك
من حيث ان النسخ تخصيص للحكم ببعض الازمان احتاج المصنف الى بيان ما
به ينفصل كل منهما عن صاحبه وهو ثلثة الاول ان التخصيص لا يكون
الا في الملفوظ لان التخصيص للعام والعام صفة للفظ عندهم والنسخ لا يشترط
فيه ان يكون المنسوخ ملفوظًا بل قد يكون فيما علم ارادته بالدليل والثاني
ان تخصيص شريعة باخرى لم يصح ونسخ الشريعة بشريعة اخرى جائز
والثالث ان الناسخ لا بد ان يكون متراخيًا عن المنسوخ بالزمان والتخصيص
يجوز ان لا يكون متراخيًا واعلم ان الحق ان مفهوم التخصيص جنس يدخل
تحته النسخ والتخصيص بحسب الاصطلاح الا ان النسخ تخصيص بالازمان
والتخصيص تخصيص بالافراد فالفرق بينهما حينئذ فرق ما بين العام والخاص

قال دام ظله ويصح اطلاق العام وارادة الخاص في الخبر والامر كقوله
تعالى خالق كل شيء وقوله اقتلوا المشركين اقول حاصل التخصيص
اطلاق اللفظ العام وارادة الخاص وذلك جائز بدليل الوقوع اما في الخبر
فكقوله تعالى الله خالق كل شيء ومعلوم انه ليس خالق لافعال الناس كالاكل
والشرب والمشي والركوب وما شاكل ذلك وكذلك ليس بخالق لذاته مع
دخول كل ذلك تحت لفظ كل شيء واما في الامر فكقوله تعالى اقتلوا
المشركين ومعلوم ان جميعهم ليسوا بمرادين لجواز المن والفداء وانكر
التخصيص بعض الناس مستدلا بانه لو كان في الخبر استلزم الكذب ولو كان
في الامر يستلزم البدا وهما محالان على الله تعالى والجواب ان الكذب والبدا
انما يلزمان ان لو قلنا ان الشيء المخرج كان مراد الله تعالى وان الاخراج بالنسبة
الى ارادة المتكلم لكنا لا نقول كذلك بل نقول ان الاخراج بالنسبة الى ما
فهم المخاطب من اللفظ ولا شك ان المخاطب يفهم من اللفظ العام جميع افراده
قال ولا بد في العام المخصوص من بقاء كثرة بعد التخصيص ليصح
اكلت كل رمانة وقد اكل واحدة اقول اختلفوا في اقل الغاية
التي ينتهي اليه تخصيص العام فذهب الجمهور الى جواز تخصيص العام حتى
يبقى واحد والقفال خالفهم في الجمع المعرف وقال اقل الغاية ثلثة واما
ابو الحسين فذهب الى انه لا بد في التخصيص من بقاء الكثرة وان لم يعلم قدرها
اللهم الا ان يستعمل في الواحد المعظم كقوله تعالى فنعم الماهدون
عليه بانه لو قال واحد اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان قد اكل واحدة

لغاية اهل اللسان قال دام ظله الرابع في التمسك بالعام المخصوص
الحق انه مجاز ان خص بمنفصل عقليا كان او نقليا وحقيقة ان كان متصلا
اقول اختلفوا في ان العام اذا خص هل يكون مجازا في الباقي ام حقيقة
فذهب قوم من الفقهاء الى انه لم يصر مجازا مطلقا وذهب الجبائي الى انه
يصير مجازا مطلقا ومنهم من فصل على وجوه متعددة اقربها قول ابي
الحسين وهو انه مجاز ان خص بدليل منفصل وحقيقة ان خص بدليل
متصل اما الاول فلان العام يتناول بالوضع جميع الافراد وجميع
الافراد غير بعض الافراد فاستعماله في بعض الافراد استعمال له في
غير موضوعه وهو المعني بالمجاز واما الثاني فلانك اذا قلت جاء القوم
الا زيدا فالقوم وحده لم يدل على البعض حتى يكون مجازا بل المجموع
الحاصل من المستثنى والمستثنى منه دال على البعض المراد وافادة ذلك
المجموع لذلك البعض على سبيل الحقيقة وكذلك التخصيص بالصفة
والشرط والغاية والبدل وانما صح ذلك في المتصل دون المنفصل
لعدم استقلال هذه المخصصات في الدلالة دون المخصصات المنفصلة
واعلم ان هذا ضعيف لان العام وحده مع قطع النظر عما ضم اليه اما
ان يريد المتكلم به معنى او لا والثاني باطل والا لزم تركيب الكلام من كلمتين
وقد نص سيبويه وغيره من المحققين على امتناعه لا سيما اذا كان في
الثاني ضمير للاول كقولك اكرم القوم الجاهلين او علمائهم والاول
اما ان يريد به كل افراده او بعضه فان كان [illegible]ل يلزم التناقض في

كلامه والثاني يوجب ان يكون مجازا لانه حينئذ اطلاق العام وارادة
الخاص والخاص غير العام والصحيح التفصيل لا على وجه من الوجوه
التي ذكرها بل من وجه اخر وهو ان يقول ان العام ان كان الجمع المحلى
باللام او ما يفيد فايدته فهو مجاز بعد التخصيص قطعا لما تقدم سواء
كان متصل او منفصل وان كان الفاظ المجازاة والاستفهام فهو
حقيقة بعد التخصيص مطلقا لانها باسرها موضوعة للقدر المشترك بين
ما قبل التخصيص وما بعده وكل ما كان كذلك يكون حقيقة اذا استعمل في
بعض افراده ينتج انها حقيقة اذا استعمل في بعض افراده وهو المطلوب
بيان المقدمة الاولى انها لو لم يكن موضوعة للقدر المشترك فاما ان لا
يكون موضوعة اصلا وهو باطل بالاتفاق او يكون موضوعة وحينئذ اما
ان يكون موضوعة لجميع الافراد او لبعضها والثاني باطل لما تقدم من الدلالة
على عمومها والاول اما ان يكون دلالتها على الجميع على سبيل الجمع او على
سبيل البدل والاول باطل لانه لو كان كذلك لم يستحق الواحد الدرهم
بدخول الدار عند قول القايل من دخل داري فله درهم لكنه يستحق
بالاتفاق والثاني اما ان يكون موضوعا لكل واحد بخصوصيته او
لا والاول يستلزم الاشتراك والاصل عدمه وايضا القول بالاشتراك
والعموم مما متنافيان والثاني هو المطلوب لان كل واحد للخصوصية
ليس الا القدر المشترك بين كل الافراد وهو الذي سماه المحققون الكلي
الطبيعي لا يقال لو كان الموضوع للقدر المشترك مفيدا للعموم
لكان

لكان مثل رجل وفرس عاما لانه ايضا موضوع للقدر المشترك بين الافراد
لانا نقول نعم كان يجب ان يكون كذلك لولا التنوين لانه مفيد
للخصوصية لا على وجه التعيين واما الفاظ المجازاة والاستفهام لما خلت
عن التنوين افادت العموم هذا هو تحقيق هذه المسئلة وانما طولنا الكلام
فيها لان الربع الاصولي ليس قاطبة عن الحق فاردت التنبيه عليه ارشادا
للطالبين قال دام ظله ويجوز التمسك به ان لم يكن المخصص مجملا
والا فلا لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في
الاخر والا دار او لزم الترجيح من غير مرجح فاذا اخرج عن كونه حجة في
بعض الموارد لم يخرج عنه كونه حجة في الاخر فلان اكثر العمومات
مخصوصة مع احتجاج العلماء كافة بها اقول اختلفوا في ان العام
المخصوص هل يجوز ان يتمسك به ام لا فقال الفقهاء يجوز وقال عيسى بن
ابان وابو ثور لا يجوز وقال الكرخي ان خص بمتصل يجوز والا فلا
واستدل المصنف على الاول بوجهين الاول ان العام كونه حجة في بعض
موارده لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر وكل ما كان كذلك لا يخرج
عنه حجة في البعض اذا لم يكن حجة في البعض الاخر بيان المقدمة الاولى
انه لو كان كونه حجة في بعض الموارد متوقفا على كونه حجة في البعض
الاخر لكان اما ان يتوقف كونه حجة في ذلك البعض ايضا على كونه
حجة في هذا البعض او لا يتوقف والاول يستلزم الدور والثاني يستلزم
الترجيح من غير مرجح وهما محالان لا يقال لم لا يجوز ان يكون كونه

حجه فی بعض الموارد متوقفًا علی کونه حجه فی جمیع الموارد وحینئذ اذا
زال کونه حجه فی الجمیع زال کونه حجه فی البعض لانا نقول انه ایضًا
یستلزم الدور لان کونه حجه فی الجمیع متوقف علی کونه حجه فی البعض والدلیل
الثانی ان اکثر العمومات مخصوصه حتی نادی بعضهم وقال کل عام
مخصوص الا قوله تعالی والله بکل شیء علیم ولم یزل العلما یتمسکون بها من
غیر انکار لاحد علیهم وذلک اجماع علی جواز التمسک بالعام المخصوص هذا
اذا کان التخصیص مفصلًا واما اذا لم یکن کذلک بل کان مجملًا کان یقول
السید اعلم ان العام مخصوص ولم یفصل لم یجز التمسک به لانه ما من فرد
من افراده الا یجوز ان یکون من المخرج **قال** دام ظله البحث الخامس
فی الاستثناء وهو اخراج بعض الجمله منها بلفظه الا او ما یقوم مقامها
وحکم اتصاله بالمستثنی منه عاده **اقول** هذا تعریف للاستثنا
فقوله اخراج بعض الجمله منها کالجنس یشمل جمیع المخصصات وقوله
بلفظه الا یخرج سایرها الا الاستثناء وقوله او ما یقوم مقامها یرید به
ادوات الاستثناء کلفظه غیر وسوی وسواء وعدا وخلا ولیس ولا
یکون وقوله اخراج بعض الجمله یرید به مدلول بعض الجمله وهذا التعریف
انما هو للاستثناء المتصل دون المنقطع لانه لیس بمخرج ویجب ان
یکون المستثنی متصلًا بالجمله وضابط الاتصال العاده فیجوز ان
ینفصل بمقدار زمان لو استثنی بعده لعد مستثنیا بحسب العاده
ولا یشترط الاتصال الزمانی لاتفاق جواز انفصاله بالنفس

والسعال وما نقل عن ابن عباس من جواز الانفصال لو صح النقل یحمل علی
ان مراده ما اذا نوی الاستثناء متصلًا ثم اظهر نیته بعد زمان فانه لا
یدین فیما بینه وبین الله تعالی والدلیل علی وجوب الاتصال انه لو قال
قایل لوکیله بع داری من کان ثم قال بعد غد الا من زید لم یجعله
اهل اللغه راجعًا الی ما تقدم وایضا لو صح الانفصال لم یستقر شیء من العقود و
فی الطلاق والعتاق ولم یتحقق الحنث اصلا **قال** دام ظله وهو قسمان
حقیقه وهو الاستثناء من الجنس ومجاز وهو الاستثناء من غیره **اقول**
قوله وهو لا یجوز ان یعود الی الاستثناء الذی سبق تعریفه لانه مختص بالا
ستثناء من الجنس ولا یدخله هذا التقسیم بل ینبغی ان یعود الی مطلق الاستثناء وکان
ینبغی للمصنف ان یعرف المستثنی علی وجه یعم القسمین ثم یقسمه واعلم
ان الاستثناء علی قسمین لان المستثنی ان کان من جنس المستثنی منه کقولک
قام القوم الا زیدا فهو الاستثناء من الجنس وان لم یکن فهو استثناء من غیر
الجنس والنحاة سموا الاول استثناء متصلًا والثانی استثناء منقطعًا
والدلیل علی جواز الاستثناء من غیر الجنس القرآن والشعر اما القرآن فقوله
تعالی ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجاره عن تراض
منکم وقوله لا یسمعون فیها لغوا الا سلامًا واما الشعر فقول النابغه
وقفت فیها اصیلا لا اسایلها ... عیت جوابًا وما بالربع من احد
الا الاواری لایا ما ابینها ... والنوی کالحوض بالمظلومه الجلد
والاواری جمع اری وهو محبس الدابه ولیس من جنس الاحد اذ ا

المظلومه الارض التی حفر فیها الحوض ولم تکن محفوره والجلد الصلبه

والنوی حفیره حول الخیمه لئلا یدخلها المطر والمظلومه الارض

دلک فاعلم ان الاستثناء من غیر الجنس مجاز ولیس بحقیقه لان الاوضح
ان یکون آلة الاخراج ولیس من جنس یشمل جنسًا آخر ولا یستلزمه حتی یتحقق
الاخراج **قال** دام ظله وشرطه عدم الاستغراق ویجوز ان یکون
المستثنی اکثر من الباقی **اقول** اجمع العلما علی امتناع الاستثناء
المستغرق کقولک له علی الف الا الفا وقال بعضهم شرط الاستثنا
ان لا یکون اکثر مما بقی وقال القاضی شرطه ان لا یکون اکثر ولا مساویا
بل اقل والدلیل علی فساد الاول اجماع الفقها علی ان من قال له الف الا
علی عشره الا تسعه یلزمه واحد وعلی فساد الثانی قوله تعالی ان عبادی
لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین وفی الحکایه عن ابلیس
لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین ووجه الاستدلال ان الغاوین
اما ان یکونوا اقل من المخلصین او اکثر او مساویًا وعلی جمیع التقادیر
یلزم فساد قوله والذی اراه ان هذا من مباحث العربیه فلیرجع الی
اهلها وهم قد اتفقوا علی ان المستثنی لا یکون اکثر من الباقی واختلفوا
فی المساوی واما قول الفقها فان ارادوا ان استثناء الاکثر جایز
لغه فلا یقبل قولهم فیه وان ارادوا انه لیس لغه لکن لو اتفق یکون
حکمه ذلک فهو حق **قال** دام ظله واذا ورد عقیب الاثبات افاد
النفی اجماعًا واذا ورد عقیب النفی افاد الاثبات خلافا لابی حنیفه
لنا لو لم یکن کذلک لم یکن قولنا لا اله الا الله موجبًا لثبوت الالهیه
والاجماع دل علی تمام الاسلام به **اقول** الاستثناء من الاثبات

نفی بالاجماع کقوله تعالی فلبث فیهم الف سنه الا خمسین عامًا فالخمسین
خمسین عامًا منتفیا وکذلک الاستثناء من النفی اثبات کقوله تعالی ان عبادی
لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین فیکون سلطنته علی
الغاوین مثبته خلافا لابی حنیفه ودلیلنا انه لو لم یکن الاستثناء من
النفی اثباتا لم یکن لا اله الا الله مثبتا للالهیه والثانی باطل فالمقدم
مثله والملازمه ظاهره وکذا بطلان التالی لان المسلمین اجمعوا علی
ان من قال لا اله الا الله فقد تم اسلامه لانه اثبت الالهیه ونفی الالهیه
من غیره احتج ابو حنیفه بان بین الحکم بالنفی وبین الحکم بالاثبات
واسطه وهو عدم الحکم ومقتضی الاستثناء لیس الا الرجوع عن الحکم
السابق وذلک لا یستلزم الحکم بالاثبات اذا کان الحکم السابق نفیا
بل یستلزم عدم الحکم بالنسبه الی المستثنی والجواب انه وان کان
بین الحکمین واسطه وهی عدم الحکم لکن لیس بین النفی والاثبات واسطه
قطعا وحینئذ یلزم من الاستثناء من النفی الاثبات والحاصل انا لا
نقول ان المستثنی یستثنی عن الحکم بالنفی ویحکم بالاثبات فی المستثنی
بل نقول انه مستثنی عن النفی ویلزم من الاستثناء من النفی الاثبات
ولیس له انکار ذلک ثم نطالبه بالفرق بین النفی والاثبات اذ دلیله
بعینه ناقص فی الاستثناء عن الاثبات **قال** دام ظله واذا تعدد
الاستثناء فان کان بحرف العطف کان الجمیع راجعًا الی المستثنی منه وان
کان بغیره فکذلک ان کان الثانی اکثر من الاول او مساویا والا عاد

الى الاول لقربه **اقول** اذا تعدد المستثنى مع اتحاد الجملة فاما ان يكون
يعطف بعضها على البعض او لا يكون فالاول نحو قولك له على عشرة الا
ثلثة والا اثنان فاتفقوا على ان الكل يعود الى الاول وكذلك اذا لم يتكرر
الا نحو الا ثلثة واثنان والثاني لا يخلو اما ان يكون المستثنى الثاني اقل
من المستثنى الاول او لا يكون فان كان الثاني نحو قولك له على عشرة الا
ثلثة الا اربعة او له على عشرة الا ثلثة الا ثلثة فكذلك ايضا يعود الى المستثنى
منه الاول لتعذر عوده الى المستثنى وان كان الاول كقوله له على عشرة
الا خمسة الا ثلثة فالحق حمله الى المستثنى لكونه اقرب اللهم الا اذا كان ثم
قرينة دالة على رجوعه الى المستثنى منه فان قيل لم لا يجوز ان يعود
اليهما معا قلنا لا يجوز ذلك لانه لا بد من التغاير بين المستثنى والمستثنى منه
بالنفي والاثبات لما تقدم ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وحينئذ يلزم التناقض في المستثنى الثاني لانه من حيث انه مستثنى من الاثبات
يجب ان يكون نفيا ومن حيث انه مستثنى ايضا من النفي يجب ان يكون
اثباتا **قال** دام ظله واذا ورد عقيب الجمل اختص بالاخيرة
وقال الشافعي يعود الى الجميع وقال السيد المرتضى بالاشتراك
لنا انه على خلاف الاصل ترك العمل به في الاخيرة لدفع محذور الهذرية
والقرب فيبقى الباقي على الاصل ولان الاستثناء عقيب مثله يعود
الى ما دون المستثنى منه ولان الظاهر عدم الانتقال من الجملة
قبل استثنائها **اقول** اختلف الاصوليون في الاستثناء الوارد

عقيب الجملتين او الجمل فقال ابو حنيفة انه يعود الى الجملة الاخيرة مطلقا
وقال الشافعي انه يعود الى الكل ما تعلم من الجمل وقال المرتضى منا انه مشترك
اي انه لا تعين وضعه للجملة الاخيرة او للكل بل هو لهما على سبيل الاشتراك
لانه ورد استعماله على الوجهين والاستعمال يدل على الحقيقة وقال القاضي
من الجمهور بالتوقف وهو عدم الحكم بشيء واختار المصنف مذهب ابي حنيفة
واستدل عليه بادلة وتقرير الاول ان الاستثناء على خلاف الاصل
لان الاصل اجراء العام على عمومه خالفنا هذا الاصل في الجملة الاخيرة لئلا
يكون الاستثناء هذرا وبقي الباقي على اصله وخصصنا بالاخيرة لما ثبت في علم
العربية اعتبار القرب وتقرير الثاني ان الاستثناء عقيب الاستثناء يرجع الى
المستثنى دون المستثنى منه اذا كان اقل منه كما تقدم فيجب ان يكون ههنا ايضا
كذلك قياسا عليه ودفعا للاشتراك وتقرير الثالث انه كما ان السكوت
بعد الجملة يدل على تمام غرض المتكلم كذلك انتقاله الى جملة اخرى يدل
ظاهرا على تمام غرضه من الجملة الاولى اذا ثبت ذلك وهو لما انتقل
المتكلم من الجملة الاولى ولم يستثن دل على انه لم يرد الاستثناء واعلم ان
هذه الادلة ضعيفة والاقرب التفصيل وهو ان يقال ان الجملتين اما ان يكونا
من نوع واحد او لا والاول اما ان يكون احدهما متعلقة بالاخرى او لا فان
كانت متعلقة فالاستثناء يرجع الى الجميع سواء كان حكم الاولى مضمرا في
الثانية كقولك اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانية
كقولك اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال وان لم يكن متعلقة فالاستثناء

يرجع الى الاخيرة سواء كانتا مختلفتي الاسم والحكم كقولك اطعم ربيعة واخلع
على ربيعة الا القصار او مختلفتي الاسم متفقتي الحكم كقولك اطعم ربيعة
واطعم مضر الا القصار واما القسم الثاني وهو ان يكون نوع الكلام
غير متحد فاما ان يكون القصة واحدة او مختلفة فان كانت واحدة فالاستثناء
يعود الى الجميع كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان قوله الا الذين تابوا يعود
الى قوله فاجلدوهم والى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة والى قوله هم
الفاسقون ولو اتى عقيب كل ما استثنى لكان ركيكا وان كانت
القصة غير واحدة فالاستثناء يعود الى الاخيرة كقولك اكرم ربيعة
والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلدة الفلانية والحاصل ان الجمل اما
متحدة بالنوع او مختلفة ان كان متحدة فان كان بينها تعلق فالاستثناء
يعود الى الجميع وان لم يكن فالى الثانية وان لم متحدة فان كانت
القصة واحدة فالاستثناء يعود الى الجميع والا فالى الثانية **قال**
دام ظله البحث السادس في الشرط والصفة والغاية الشرط
ما توقف عليه تاثير المؤثر وله صيغتان ان ويختص بالمحتمل واذا
ويدخل عليه وعلى المحقق واذا تعقب الجمل رجع الى الجميع وقيل
يختص بالاخيرة والاولى تقديمه لفظا وان جاز تاخيره **اقول**
الشرط ما توقف عليه تاثير المؤثر وانما قال تاثير المؤثر ولم يقل

المؤثر لان ما توقف عليه المؤثر اعم من ان يكون شرطا او علة او جزءا
وذلك كالاحصان فان الزنا مؤثر في وجوب الرجم بشرط الا
حصان وله صيغتان ان واذا والفرق بينهما ان ان يختص بالمحتمل
كقولك انت طالق ان دخلت الدار ودخول الدار محتمل واذا
يستعمل في المحتمل كقولك اكرمك اذا دخلت الدار والمحقق كقولك
انت طالق اذا احمر البسر واذا تعقب الشرط الجمل كقولك اعط
الفقهاء واكرم الادباء واخلع على المتكلمين ان دخلوا الدار يعود
الى الجميع باتفاق ابي حنيفة والشافعي ههنا وقال بعض الادباء
انه يعود الى ما يليه حتى انه لو قدم يعود ايضا الى ما يليه والاقرب
عندي انه لا فرق بين الشرط والاستثناء فوجب حينئذ الرجوع
الى التفصيل المتقدم في الاستثناء واعلم انه يجوز ان يتقدم الشرط
وان يتاخر وهل يكون الاولى تقديمه الاقرب ذلك خلافا للفراء
والدليل عليه ان الشرط متقدم طبعا فيستحق التقدم وضعا **قال**
دام ظله واما الصفة فان كانت عقيب جملة واحدة عادت اليها وان
كانت عقيب اكثر فان تعلقت احديهما بالاخرى عادت اليهما معا والا
فالاقرب عودها الى الاخيرة **اقول** الصفة اما ان تكون واردة
عقيب موصوف واحد او اكثر والاول لا شك انها تعود اليه
كقولك اعتق رقبة مؤمنة والثاني اما ان يكون بين الموصوفات تعلق
او لا فالاول كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين فالصفة تعود الى

الجميع والثاني كقولك اكرم العلماء وجالس الفقهاء الا الزهاد فان كان ثم
قرينة دالة على عودها الى الجميع وجب والا اختص بما يليها مراعاة
للقرب **قال** دام ظله اما الغاية فهي نهاية الشيء وصيغتها
حتى والى والحكم فيما بعدها مخالف لحكم ما قبلها ان كانت منفصلة
بمفصل محسوس والا فلا **اقول** غاية الشيء هي نهايته ومقطعه
ولها صيغتان الى وحتى واختلفوا في ان ما بعد صيغة الغاية هل
تدخل في حكم ما قبلها فقال بعض الادباء الظاهر ان ما بعد حتى
تدخل وما بعد الى لا تدخل قال المصنف ان الغاية ان كانت منفصلة
عن ذي الغاية بمفصل محسوس كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وجب ان لا يدخل وان لم يكن منفصلة كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وجب ان يدخل لانه لما لم يكن المرفق منفصلاً عن
اليد بمفصل حسي لم يكن تعيين بعض المفاصل اولى من بعض فوجب
دخوله لرفع التحكم **قال** دام ظله البحث السابع في التخصيص
بالادلة المنفصلة اما التخصيص بالعقل فكقوله تعالى الله خالق كل شيء
وقوله واوتيت من كل شيء **اقول** لما فرغ من التخصيص بالادلة
المتصلة شرع في التخصيص بالادلة المنفصلة والادلة المنفصلة على قسمين
عقلي ونقلي فالعقلي على قسمين الاول ما علم بضرورة العقل
كقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء فان الضرورة
قاضية بانه تعالى لا يقدر على ذاته مع ان لفظ شيء اعم من ان يكون نفسه

او غيره وكذلك نعلم بالضرورة انها لم توت السموات والارض وكثير
مما بينهما وشبهه ان يكون هذا الثاني تخصيص بالحس والثاني ما علم بالنظر
والاستدلال كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فانا خصصنا الاية بالصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهم ومنازعة
من قال ان العقل لا يكون مخصصا منازعة لفظية لموافقته ايانا
من حيث المعنى **قال** دام ظله واما التخصيص بالنقل فله اقسام
احدها تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا للظاهرية
لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن **اقول** التخصيص بالنقل على
اقسام اولها تخصيص القران بالقران جائز خلافا لبعض الظاهرية
ودليلنا الوقوع وهو يدل على الجواز وذلك لان قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ان قيل يجوز ان يكون زوال الزايل على جهة النسخ قلنا لو كان
كذلك فقد حصل الغرض ايضا لان كل من جوز نسخ القران بالقران
جوز تخصيص القران بالقران فلو جوز النسخ دون التخصيص
لكان خارقا للاجماع واحتج الخصم بان القران لو كان مخصصا لكان
مبينا لكن المبين هو النبي صلعم لقوله لتبين للناس ونحن نعارضه
بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء **قال** دام ظله
الثاني تخصيصه بالسنة المتواترة جائز خلافا لبعض الشافعية لقوله عم

القاتل لا يرث في تخصيص قوله يوصيكم الله في اولادكم وكتخصيص
اية الجلد برجم المحصن **اقول** وثاني الاقسام تخصيص القران
بالسنة المتواترة وهو جائز اتفاقا ولم اعرف فيه خلافا وقد زل قلم
الشيخ دام ظله هنا حيث ذكر الخلاف والدليل على الجواز الوقوع
وهو ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
مخصوص بقوله عم القاتل لا يرث وقوله لا يتوارث اهل ملتين
وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني الاية مخصوص بما تواتر عنه
من رجم المحصن وكذلك يجوز تخصيص السنة بالكتاب خلافا
لبعض الناس دليلنا انهما دليلان اجتمعا فاما ان يعمل بهما او لا
يعمل بهما او يرجح العام على الخاص او بالعكس والثلثة الاول
باطلة فبقي الرابع وهو المطلوب **قال** دام ظله الثالث تخصيصه
بالاجماع وهو جائز للاجماع على تخصيص العبد من اية الميراث
ومن اية الجلد **اقول** وثالث الاقسام تخصيص القران والسنة
بالاجماع وهو جائز بدليل الوقوع فانهم خصصوا اية الميراث بان العبد
لا يرث بالاجماع وكذلك خصصوا اية الجلد بان العبد كالامة
في تنصيف الجلد واما الاجماع فلا يخصص بالقران والسنة لان
الاجماع على الحكم العام مع سبق المخصص خطاء **قال** دام ظله
الرابع تخصيصه بفعله عم ان كان حكم العام متناولا له وثبت ان حكم
غيره مثل حكمه وان كان غير متناول له كان مخصوصا في حق غيره

ان ثبت ان حكم غيره حكمه والا فلا **اقول** رابع الاقسام تخصيص
القران والسنة المتواترة بفعله عم وهو جائز لان العام اما ان يتناول
النبي صلعم او لا يتناول فان تناوله كان فعله عم مخصصا له ذلك
العموم في حقه وكذلك في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره مثل حكمه وان لم
يتناوله فاما ان ثبت ان حكم غيره كحكمه او لا ثبت فان ثبت كان
فعله عم مخصصا في حق ذلك الغير لا باستقلاله بل بانضمام ذلك الدليل
وان لم يثبت لم يكن ذلك الفعل مخصصا البتة **قال** دام ظله
الخامس تخصيصه بخبر الواحد جائز لانهما دليلان تعارضا فيقدم
الاخص جمعا بين الدليلين وقد وقع كما في تخصيص اقتلوا المشركين
بقوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب والسيد المرتضى منع من ذلك لان خبر
الواحد ليس بحجة عنده **اقول** خامس الاقسام تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فقال ابو حنيفة والشافعي ومالك بالجواز وقال قوم
بالمنع مطلقا منهم الشريف المرتضى منا لان خبر الواحد ليس بحجة عنده
فكيف اذا عارض القران وقال عيسى بن ابان ان كان العام مخصوصا
قبل ذلك بقطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان مخصوصا بمنفصل
جاز والا فلا واستدل المصنف على الجواز بوجهين الاول ان كل واحد
من القران وخبر الواحد دليل ولا يجوز العمل بهما لان الفرض تعارضهما
ولا الغاؤهما فبقي ان يعمل باحدهما لكن تقديم العام على الخاص يقتضي
الغاء الخاص بكليته وتقديم الخاص بتخصيص العام به لا يقتضي الغاء

العامّ بكليته فيكون اولى الثاني لان ذلك وقع والوقوع دليل الجواز اما انه وقع فلان الصحابة قد خصصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين في المجوس بخبر عبد الرحمان بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب لا يقال هذان ضعيفان اما الاول فلان خبر الواحد مظنون والكتاب مقطوع فلا يرفع المقطوع بالمظنون واما الثاني فلان الصحابة اما ان يكونوا اجمعت عليه او ما اجمعت ان كان الثاني فقد سقط دليلكم وان كان الاول فلم لا يجوز ان يكون المخصص هو الاجماع لان قلت الاجماع لا بد له من سند قلت نعم لكن لم قلت ان هذا هو السند ولم لا يجوز ان يكون هذا الخبر متواترا عندهم ثم صار واحدا عندنا لانا نجيب عن الاول بان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه لكنه مقطوع في دلالته فتعارض عموم القران لان العامّ وان كان مقطوعا في متنه لكنه مظنون في دلالته وايضا يجوز رفع المقطوع بالمظنون كالبراءة الاصلية التي يرفعها بخبر الواحد وعن الثاني انا نقول اجمعت الصحابة عليه لاجل خبر الواحد بالظاهر والجواز لو فتح بابه تعذر اثبات كثير من الادلة الشرعية **قال** دام ظله السادس لا يجوز تخصيصه بالقياس لان القياس عندنا باطل على ما ياتي فكيف اذا عارض القران **اقول** سادس الاقسام تخصيص الكتاب والسنة بالقياس اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة والشافعي ومالك وابو الحسن البصري والاشعري بالجواز وقال الجبائي وابو هاشم

الا بالمنع ومنهم من قال بالتفصيل وذلك من وجوه متعدده وهذه المسئلة ساقطة عنا لما ياتي من ان القياس ليس بحجة في الشرع فكيف اذا عارض الكتاب او السنة وما كان ينبغي للمصنف ان يذكره هنا الا انه تعرض لاقسام التخصيص بالادلة المنفصلة ولا شك ان المقسوم يجب صدقه على الاقسام اذ التقسيم تقسيم الكلي الى جزئياته **قال** دام ظله السابع يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لان العمل بهما وتركهما وترك الخاص باطل بالاجماع فتعين ما قلناه **اقول** سابع الاقسام تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو جائز لانهما دليلان ورد فاما ان يعمل بهما او لا يعمل بواحد منهما او يعمل بالعامّ او بالخاص والاقسام الثلثة الاول باطلة بالاجماع فبقي الرابع وهو المطلوب **قال** دام ظله فايدة اذا ورد خبران عام وخاص واقترنا كان الخاص مخصصا للعام وكذا ان ورد الخاص متاخرا قبل حضور وقت العمل بالعام وان كان بعده كان نسخا وان تاخر العام فعند ابي الحسين بني العام على الخاص لان الخاص اقوى دلالة وعند ابي حنيفة العام ناسخ لانه مع التعارض يعمل بالاخر ولو جهل التاريخ توقف ابو حنيفة لتردده بين كونه منسوخا ومخصصا وناسخا **اقول** اذا ورد عام وخاص لا يخلو اما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون معلوما فان كان معلوما لا يخلو عن اقسام ثلثة احدها ان يكون زمانهما واحدا من ان يقول في الخيل زكوة ويقول عقيبه ليس في ذكور الخيل زكوة

فالخاص هنا مخصص للعام خلافا للقوم قالوا بل ذلك القدر من العام يصير معارضا للخاص لنا ان الخاص اقوى في دلالته على معناه من العام لان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص اما الخاص فلا يجوز اطلاقه من غير ارادة العام فيكون اولى بالتقديم وايضا العمل بالعامّ يوجب الغاء الخاص بكليته والعمل بالخاص لا يوجب الغاء العام بكليته فيكون العمل بالخاص اولى وثانيها ان يكون الخاص متاخرا عن العام وحينئذ اما ان يكون قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فالاول يكون بيانا للتخصيص ويجوز عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند من لم يجوز والثاني يكون ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد لا فيما قبل اذ البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة وثالثها ان يكون العام متاخرا عن الخاص فقال الشافعي وابو الحسين يبني العام على الخاص وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام يكون ناسخا للخاص حجة الشافعي وابو الحسين ما تقدم فيما اذا اقترنا وحجة ابي حنيفة من وجهين الاول ما روي عن ابن عباس كنا ناخذ الاحدث فالاحدث والعام هو الاحدث فوجب العمل به والثاني بالقياس على ما اذا تاخر الخاص والجامع انهما لفظان معلوما التاريخ تعارضا فوجب تسلط الاخير على الاول لتسلط الخاص عند تاخره واما اذا لم يكن التاريخ معلوما فعند الشافعي يخصص العام بالخاص وابو حنيفة يتوقف فيه وهو حسن على اصله لان الخاص متردد من ان

يكون منسوخا ومخصصا وناسخا مقبولا وناسخا مردودا وعند حصول التردد يجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي بان الخاص اما ان يتقدم العام او يتاخر عنه او يقارنه وقد ثبت تخصيص العامّ بالخاص على التقديرات الثلاث فوجب ان يكون الحكم كذلك عند الجهل بالتاريخ وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون الخاص وارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ المتقدم وحينئذ لا يكون مخصصا بل نسخا والاولى لهم الاحتجاج بالاجماع الطاري فان الفقهاء الان يخصصون اعمّ الخبرين باخصهما مع عدم علمهم بالتاريخ **قال** دام ظله البحث الثالث فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وهو سبعة الاول السبب ليس مخصصا خلافا للشافعي لوجود المقتضي للعموم وهو اللفظ وخصوص السبب لا يصلح للمنع لانه لو صرح وقال عليك بالعامّ كان جائزا ولان الظهار واللعان وغيرهما وردت على اسباب مع عمومها **اقول** لما فرغ من اقسام المخصصات شرع في اقسام ما ظن انه مخصص وليس بمخصص وهو سبعة اولها السبب اعلم ان الحكم المستقل اذا ورد لسبب كالسؤال مثلا اما ان يكون مساويا للسبب او اخص او اعمّ فالاول لا اشكال فيه والثاني يجوز بثلث شرايط الاول ان يكون في المنطوق تنبيه على المسكوت كما لو سئل عن جواز استعمال ماء البحر فيقول يجوز الوضوء به والثاني ان يكون السائل من اهل الاجتهاد والثالث عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد واما الثالث وهو ان يكون اعمّ من السبب كما لو سئل عن جواز

الوضوء بماء النحو لحبيب لجواز الاستعمال فالمصنف اختار لن خصوص السبب
لا يقتضى خصوص الحكم خلافا للشافعى والمزنى وابى ثور واستدل عليه
بشيين الاول لن المقتضى لعموم الحكم قايم والمعارض الموجود لا يصلح
لن يكون معارضا فثبت العموم اما الاول فلان المقتضى للعموم انما هو
اللفظ العام وهو قايم واما الثانى فلان المعارض ليس الا خصوص السبب
بالاتفاق للخصم ولا منافاة بين خصوص السبب وعموم الحكم ولذلك لو صرح
الشارع بعموم الحكم لم يحكم بالمنافاة واذا لم يكن منافيا لم يكن معارضا
الثانى لن السبب لو كان مخصصا لاطرد لكنه لا يطرد والملازمة
ظاهرة وبطلان اللازم لن حكمى اللعان والظهار عامان بالاتفاق مع ورودهما
لسببين خاصين باجماع الامة واعلم لن الخلاف انما هو فيما كان الحكم
مستقلا اما لو كان مفتقرا الى السبب فلا خلاف فى خصوص الحكم سواء
كان افتقاره لامر يرجع الى اللفظ كقوله اذا سيل عن بيع الرطب بالتمر
اتنقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا او لامر يرجع الى العادة كقول من قيل
والله لا اكلت فى جواب من قال كل عندى فان هذا الجواب ولن كان مستقلا
من حيث اللفظ غير لن العرف يقتضى لعلم استدلاله **قال** الثالث دام ظله
الثانى مذهب الراوى ليس بمخصص خلافا لابن ابان لاحتمال استناده
الى ما ليس بدليل وقد اخطاء فى ظنه **اقول** ثانى الاقسام
مذهب الراوى ليس بمخصص وهو قول الشافعى فانه قال لن حمل
الراوى الخبر على احد محتمليه صرنا الى قوله ولن ترك الظاهر لم

اصر الى قوله خلافا لاصحاب ابى حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان مثاله
خبر ابى هريرة فى لن الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانهم خصصوه بمذهب
ابى هريرة ومنهم من قال لن وجد فى الخبر او فى الاصول ما يخصصه لم
يخصص بمذهب الراوى والا خص بمذهبه لنا انه يحتمل انه خصصه
لشى ظنه دليلا وقد اخطاء فى ظنه احتج الخصم بان تخصيصه للخبر
اما لن يكون لا عن طريق او عن طريق محتمل او عن طريق قاطع والقسمان
الاولان باطلان فبقى الثالث وهو المطلوب اما بطلان الاول فلانه
حينئذ يقدح فى عدالته والقدح فى عدالته موجب للقدح فى متن الخبر
واما الثانى فلان الطريق لو كان محتملا لاظهره لازالة التهمة عن
نفسه والشبهة عن غيره والجواب انما يجب اظهار الدليل المحتمل
عند المناظرة ولعله لم يتفق المناظرة او اظهره لكنه لم ينقل او نقل
لكنه لم يشتهر واعلم لن مخصص الخبر بمذهب الراوى اعم من
ذلك فى الصحابى وغيره وبعضهم فرق فيخصص بمذهب الراوى
دون مذهب الصحابى **قال** دام ظله الثالث لا يجوز تخصيص
العموم بذكر بعضه لعدم التنافى والمفهوم ليس بحجة خصوصا مع
معارضة العموم **اقول** ثالث الاقسام لا يجوز تخصيص العام
بذكر بعضه مثاله قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بقوله
فى جلد شاة ميمونة دباغها طهورها خلافا لابى ثور لنا لن المقتضى
للعموم باق وهو عموم اللفظ والمعارض لا يصلح للمعارضة اذ لا

منافاة بين الكل والبعض احتج الخصم بان تخصيص البعض بالذكر يدل
على نفى ما عداه بدليل الخطاب والجواب المنع من صحة دليل الخطاب وبعد
التسليم فالتمسك بالعموم اولى **قال** دام ظله الرابع العادة غير
مخصصة الا لن يقع فى زمانه عم ويقررهم عليها لان فعل العبد ليس
بحجة على الشرع **اقول** رابع الاقسام لا يجوز تخصيص العام
بالعادة كما اذا كان عادة الناس تناول طعام خاص فورد خطاب
بتحريم الطعام لا يخص العام بالطعام المتناول عادة خلافا للحنفية
بل يعم كل الطعام اللهم الا لن يعلم كونها حاصلة فى زمان النبى وقررهم
عليه لكن المخصص حينئذ فى التحقيق هو تقرير النبى صم لا العادة لنا
لن المقتضى للعموم وهو اللفظ قايم والعادة لا تصلح للمعارضة لان
الشرع حاكم على العادة مطلقا فلو جعل العادة دليلا لدار **قال**
دام ظله الخامس المخاطب لا يخرج عن عموم الخطاب كقوله تعالى وهو
بكل شى عليم **اقول** وخامس الاقسام لا يجوز تخصيص العام
بالمخاطب لان المقتضى لدخول المخاطب قايم وهو اللفظ وكونه
مخاطبا لا يقتضى خروجه كقوله تعالى وهو بكل شى عليم واعلم لن الخطاب
لو كان امرا كقول القايل من دخل دارى فاكرمه يخرج المخاطب بقرينة
الامر ولم يفصل المصنف **قال** دام ظله السادس الخطاب المتناول
للرسول صلعم والامة لا يختص بالامة لعموم اللفظ **اقول** سادس
الاقسام لا يجوز تخصيص العام المتناول للرسول والامة باخراج

الرسول مثل قوله تعالى يا ايها الناس وقال قوم يخص لان منصب النبوة
يقتضى افراده بالذكر وهو ضعيف لان المقتضى قايم ولا مانع من دخول
النبى صلعم وقال الصيرفى لن كان الخطاب مصدرا بالامر بالتبليغ يخص
به والا فلا وهو قريب **قال** دام ظله السابع عطف الخاص على
العام لا يقتضى التخصيص خلافا للحنفية كقوله عم لا يقتل المومن بكافر
ولا ذو عهد فى عهده لان العطف لا يقتضى الاشتراك من كل الوجوه
اقول سابع الاقسام لا يجوز تخصيص العام بعطف الخاص عليه
خلافا للحنفية مثاله قوله صلعم لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد فى عهده
قالت الحنفية المراد ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر والمراد بالكافر
الثانى هو الحربى بالاتفاق فوجب لن يكون الكافر الاول ايضا حربيا
تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فلذلك قالوا يقتل المسلم بالذمى
وقالت الشافعية لا يقتل فيكون ذلك تخصيص العام بعطف الخاص
عليه والجواب انا لا نسلم ذلك الاضمار اى اضمار الكافر لن قالوا يجب
ليستقيم الكلام قلنا الكلام مستقيم من دونه لجواز لن يكون المراد لا يقتل ذو عهد
اذا كان فى عهده ويقتل لو خرج عن عهده ثم ولئن لن ذلك غير مراد سلمنا
اضماره لكن لا نسلم انه اذا كان المراد من الكافر الثانى الحربى يجب
لن يكون الاول كذلك قوله لتسوية المعطوف والمعطوف عليه قلنا
العطف لا يقتضى التسوية من جميع الوجوه بل يقتضى فى الحكم فقط وذلك
حاصل ههنا واعلم انه لو جوز اضمار الكافر يجب لن يكون الكافر الاول

ايضا حربيا لكن لا من جهة العطف بل من جهة ان الكاف الاول كالمفسر للمضمر والمفسر يجب ان يكون مثل المضمر والا لم يكن مفسرا ونظيره قوله تعالى ان الله بري من المشركين ورسوله وجب ان يقدر ورسوله بري ولا يجوز تقدير خبر آخر لانه انما حذف تعويلا على دلالة ما تقدم عليه فوجب ان يكون مثله **قال** ثم ظاهر البحث التاسع في حمل المطلق على المقيد ان كان حكم المطلق مخالفا للحكم المقيد لم يحمل المطلق عليه وان ماثله فان اتحد السبب حمل المطلق عليه وان اختلف لم يجب الحمل الا بدليل منفصل وقال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا وهو خطا لانه لو قال الشارع لو وجبت اي رقبة كانت في الظهار لم يناف التقييد بالايمان في القتل **اقول** اذا ورد مطلق ومقيد لا يخلوا اما ان يختلف الحكم او لا يختلف والاول لا خلاف في ان المطلق لا يقيد بالمقيد كقوله تعالى اتوا الزكوة وقوله واعتق رقبة مؤمنة الا في صورة واحدة كما اذا قال في كفارة الظهار اعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة ان المقيد يقيد المطلق بالمسلمة والثاني لا يخلوا اما ان يكون السبب واحدا او لا فالاول كما لو قال مثلا في كفارة الظهار اعتقوا رقبة ثم قال اعتقوا رقبة مسلمة وجب تقييد المطلق بالمسلمة لان الاتي بالمطلق ليس باتي بالمقيد والاتي بالمقيد اتي بالمطلق فيكون اولى لانه جمع بين الدليلين

وانما قلنا ان الاتي بالمقيد اتي بالمطلق لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل لا محالة يكون اتيا بالجزء لا يقال لا نسلم ان المطلق جزء المقيد بيانه ان الاطلاق ضد التقييد ولا شي من الضد بجزء للضد الاخر والا لزم اجتماعهما فلا يكون الضد ضدا لانا نقول ان المطلق يطلق ويراد الحقيقة بشرط تجردها عن ساير المقيدات ويطلق ويراد الحقيقة من حيث هي هي لا بشرط شي والفرق حاصل بين اخذ الحقيقة مع شرط لا شي وبين اخذها لا بشرط شي وضد المقيد هو الماخوذ بالمعنى الاول لا الثاني والجزء هو الماخوذ بالمعنى الثاني والثاني وهو ان يكون السبب مختلفا كتقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان واطلاقها في كفارة اليمين لم يجب تقييد المطلق بالقيد الا بدليل منفصل وهو مذهب الحنفية الا انهم لا يقيدونه بالقياس على المقيد وقال بعض الشافعية تقييد احدهما يوجب تقييد الاخر وهذان باطلان اما الاول فلان القياس ليس بحجة عندنا على ما ياتي واما الثاني فلان الشارع لو قال في كفارة القتل اوجبت رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار اوجبت رقبة كيف كانت لم يكن بينهما تناقض وحينئذ تقييد احدهما لم يقتض تقييد الاخر احتجوا بان القرآن كله كالكلمة الواحدة ولذلك لما قيد الشهادة بالعدالة في موضع لم يحتج تقييدها في ساير المواضع والجواب ان القران كالكلمة الواحدة في عدم التناقض فيه لا في كل شي والا لوجب تقييد جميع العمومات والمطلقات بكل

خاص ومقيد واما تقييد الشهادة في ساير الصور فبالاجماع **قال** الفصل الخامس في المجمل والمبين وفيه مباحث الاول البيان هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد والمبين يطلق على المستغني عن البيان وعلى ما ورد عليه بيانه والمجمل ما افاد شيئا معينا في نفسه واللفظ لا يعينه والتاويل احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه **اقول** البيان في اصل اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال بين بيانا وتبيينا ونقله الفقهاء الى ما به يحصل البيان من فعل او قول وهو عندهم ما ذكره المصنف وانما قال الذي دل ولم يقل خطاب دل ليشمل القول والفعل وقوله بخطاب لا يستقل يتعلق الجار والمجرور بالمراد لا بدل والا لزم ان يكون البيان غير مستقل في الدلالة فيحتاج الى بيان اخر وانما قيد عدم الاستقلال بقوله بنفسه لانه خرج له الاستقلال بالبيان وقيده بالدلالة على المعنى لانه لو كان عدم الاستقلال لا على هذه الجهة لا يسمى بيانا والمبين يطلق على معنيين احدهما ما ورد مستغنيا عن البيان وهو ما كان مستقلا في الدلالة على المراد في الاصل نحو قل هو الله احد وثانيهما ما لم يكن مستغنيا في الاصل لكن طرا عليه البيان نحو اقيموا الصلوة ونحو المعنى ما استقل في الدلالة على المراد فان كان ذلك الاستقلال لازما له فهو بالمعنى الاول وان كان طاريا فهو بالمعنى الثاني ولا فرق بين البيان

والتفسير ولا بين المبين والمفسر قوله المجمل الى اخره تعريف المجمل في عرفهم وقال في نفسه ليخرج نحو صل ركعة فانه ليس بمجمل عندهم لان الركعة المامور بها ليست بمتعينة عند الامر والمجمل ينبغي ان يكون متعينا عند المتكلم به قوله واللفظ لا يعينه ليخرج ما كان متعينا عند المتكلم واللفظ يدل على التعيين فانه ليس بمجمل واعلم انه لو نصب معينا لكونه صفة يلزم التناقض بل يجب ان يرفع ليكون خبر مبتدا محذوف اي هو معين والنسخة التي عندي نقلتها من تعليقه وهذه اللفظة منصوبة فيها قوله التاويل الى اخره تعريف للتاويل وهو يتضح بالمثال فان قوله تعالى يد الله فوق ايديهم يحتمل ان يكون المراد من اليد القدرة ويحتمل ان يكون الجارحة والاحتمال الاول مرجوح بالنسبة الى اللفظ وهو مقوى بالدليل العقلي حتى صار راجحا مع ذلك الدليل فهذا الاحتمال المرجوح من حيث اللفظ الراجح بدليل اخر عقلي او سمعي هو التاويل وانما قال اغلب على الظن ليشمل ما كان مادولا بدليل قطعي وظني واعلم ان هذا التعريف منقول عن الغزالي وهو غير صحيح من وجوه احدها ان التاويل ليس هو نفس الاحتمال الذي هو حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ عليه لاجل الدليل وثانيها انه غير جامع لانه يخرج عنه ما كان بدليل قطعي لانه قال يصير اغلب على الظن وثالثها انه انما يعرف مطلق التاويل سواء كان مقبولا او غير مقبول لان

التاويل ينقسم اليهما كما يقال هذا تاويل بدليل وهذا بغير دليل او
يعرف التاويل المقبول ان كان الاول فلا شك ان التعريف لا يشمل
القسم الآخر الذي بغير دليل فيكون غير جامع وان كان الثاني فكان
عليه ان يقيد والصحيح ان يقال ان مطلق التاويل هو حمل اللفظ
على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له وان اريد تعريف التاويل
الصحيح يزاد بدليل يعضده فقولنا الظاهر احتراز عن صرف اللفظ
المشترك بين احد مدلوليه الى الآخر وقولنا مع احتماله له احتراز
عن صرف اللفظ عن مدلول الظاهر الى ما لا يحتمله اصلا فان هذين
لا يسميان تاويلا وقولنا بدليل يعضده احتراز عن التاويل من غير
دليل فانه ليس تاويلا صحيحا وقولنا بدليل يعم القاطع والظني
وعلى ذلك يتبين ان التاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل
وانما يتطرق الى الظاهر لا غير **قال** دام ظله ثم المجمل
قد يكون لفظا باعتبار ارادة خلاف الظاهر منه كالعام المخصوص
اولا كالمتواطي والمشترك وقد يكون فعلا باعتبار عدم ما يدل
على جهة وقوعه **اقول** المجمل اما ان يكون قولنا او
فعلنا والاول باعتبار الاجمال على ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون
مجملا حال كونه مستعملا في موضوعه او في بعض موضوعه
او يكون مجملا حال كونه لا مستعملا في موضوعه ولا في بعض
موضوعه فالاول ان يكون للفظ معان لم يكن حمله على بعضها

اولى من بعض فيحتاج الى البيان كالمشترك نحو قوله تع ثلثة قروء
واما المتواطي فقد جعله المصنف من هذا القبيل والذي اراه انه
ليس بمجمل اذ يجب حمله على القدر المشترك وحينئذ لا اجمال
اللهم الا اذا اريد فرد معين من افراده وحينئذ يكون مجملا
والثاني ان يكون اللفظ عاما قد خص بمجمل سواء كان متصلا
او منفصلا مثال المتصل قوله تع احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين وقوله تع واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
فان الله تع خص العام الاول بصفة الاحصان والثاني بما استثنى عنه
وهما مجملان محتاجان الى البيان ومثال التفصيل قوله تع اقتلوا
المشركين وقال الرسول المراد بعضهم واعلم ان المصنف اطلق
القول في ذلك وجعل كل العام المخصوص مجملا سواء خص بمجمل
اولا وفيه نظر والثالث الاسماء التي علم ان حقايقها غير مرادة
ويكون له مجازات لم يكن احدها اولى من الثاني وهذا القسم لم يذكره
المصنف صريحا بل ايماء حيث قال اولا كالمتواطي والمشترك واما
الفعلي فهو ان الفعل من حيث هو فعل لم يدل على جهة وقوعه من
الوجوب والندب والاباحة ما لم تقترن به ما يدل عليها فالفعل
اذا تجرد عن القرينة يكون مجملا محتاجا الى ان يبين انه على اي وجه
وقع من وجوهه **قال** دام ظله البحث الثاني يجوز ورود
المجمل في كلام الله تع وكلام الرسول لامكانه في الحكمة ووقوعه فيهما

اقول يجوز ورود المجمل في كلام الله تع وكلام رسوله خلافا
لقوم قالوا المجمل ان لم يقصد به الافهام فهو عبث وان قصد فاما
ان يبينه اولا والاول مناف للحكمة لكونه تطويلا من غير فايدة
لان التنصيص عليه افصح واسهل والثاني تكليف ما لا يطاق والجواب
انا نختار جوازه مع البيان والحكمة فيه استعداد المكلف للامتثال فيثاب
ولو سلم نفي الاطلاع في الحكمة لا يدل على عدم الحكمة **قال**
دام ظله البحث الثالث في اشياء ليست مجملة وظن انها كذلك فمنها
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان خلافا للكرخي لافادتهما الفعل
المطلوب من تلك الذات **اقول** اضافة التحليل والتحريم الى
الاعيان كقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا
تقتضي الاجمال خلافا للكرخي فانه احتج بان الحقيقة ليست بمرادة
ههنا قطعا لان هذه الاعيان ليست مقدورة لنا فيكون المراد هو
المجاز بان يضمر تحريم فعل من الافعال وليس بعض الافعال اولى
من بعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لكونه اضمارا من غير حاجة
اليه او يتوقف في الكل وهو المطلوب والجواب انا نسلم ان
الحقيقة ليست بمرادة لكن لا نسلم ان اضمار بعض الافعال ليس باولى
من بعض فان العرف يقتضي اضمار الفعل المطلوب من تلك الذات
فالمراد من تحريم الامهات تحريم الاستمتاع منهن ومن الميتة تحريم
اكلها والذي دل على هذا العرف انه اذا قيل هذا طعام حرام

وهذه المرأة حرام يسبق الذهن الى تحريم الاكل وتحريم وطيها وسبق
الذهن دليل الحقيقة وايضا قول النبي صلعم لعن الله اليهود حرمت
عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها دل على ان تحريم الشحوم
افاد تحريم جميع انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع
والحاصل انه ان كان ثم عرف باضمار بعض الافعال وجب اضمار
ذلك البعض وان لم يكن وجب اضمار الجميع ولا اجمال على التقديرين
قال دام ظله ومنها قوله تع وامسحوا برؤوسكم خلافا
لبعض الحنفية لان الباء اما للتبعيض واما للقدر المشترك بين الجميع
والبعض ومعهما لا اجمال **اقول** ذهب بعض الحنفية الى
ان قوله تع فامسحوا برؤوسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل
مسح بعضه من غير اولوية وليس المراد بالمجمل الا ذلك وهذا باطل لان
الباء ههنا للتبعيض لانه لو لم يكن له لم يكن له معنى والا لزم باطل لان
الاصل حمل ما ورد في كلامه تع على معنى وبيان الملازمة ان انتفاء
ساير المعاني ظاهر سوى التعدية وهي ايضا منتفية لان المسح متعد
بنفسه والمتعدي بنفسه الى شيء لم يحتج الى حرف الجر ليتعدى
الى ذلك الشيء وايضا اذا قال قائل مسحت يدي بالمنديل ومسحت
يدي براس اليتيم يسبق الذهن الى التبعيض وسبق الذهن الى كل
الوضع اذا ثبت ذلك فنقول لا يخلو اما ان يثبت مع ذلك الاستعمال
في الكل او لا يثبت فان ثبت وجب ان يحمل اللفظ على القدر المشترك

بينهما اى بين الكل والبعض احترازا من الاشتراك والمجاز ولئن لم يثبت
وجب ان يحمل على البعض فثبت وجوب حمله اما على البعض او على
القدر المشترك وعلى التقديرين لا اجمال **قال** وامنها
ومنها الفعل المنفي خلافا لابي عبد الله البصري لان الاضمار لا بد منه
واضمار الصحة اولى لانه اقرب مجاز الى الحقيقة **اقول** اختلفوا
في قوله عم لا صلاة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام ولا صلاة
الا بفاتحة الكتاب ونحو ذلك فقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله
البصري ان ذلك مجمل لان حرف النفي دخل على هذه الحقايق مع تحققها
فلا بد من اضمار حكم من الاحكام كالصحة والكمال اذ في اضمار كل
احكامها مخالفة الدليل لكثر فيجب الامتناع عنه والبعض ليس اولى
من البعض فثبت الاجمال ومنع من ذلك الباقون وهو الحق وبيانه
على مقدمة وهي ان اللفظ اذا ورد من الشارع وجب حمله على حقيقته
الشرعية فان لم يكن فعلى حقيقته العرفية فان لم يكن فعلى حقيقته
اللغوية فان كثرت الحقايق حمل على حقيقة ضمت اليها قرينة من
القراين وان لم يكن قرينة ثبت الاجمال وكذلك اذا تعذر حمله على
الحقيقة ويكون له مجازات حمل على اقرب مجاز الى تلك الحقيقة فان
تساوت المجازات ثبت الاجمال اذا ثبت هذه المقدمة فنقول وجب
حمل هذه الالفاظ على حقايقها الشرعية ولو سلم تعذر ذلك الحمل على
نفي الفايدة اذ هو المعهود من عرف اللغة كما يقال لا علم الا ما نفع ولا

كلام الا ما افاد ولو سلم ايضا نفي ذلك يحمل على اقرب مجاز الى
الحقيقة وهو نفي الصحة لان نفي الصحة اشبه شي بنفي الحقيقة وعلى
التقديرين لا اجمال **قال** وامنها ومنها آية السرقة يحتمل
بجمله في اليد ولا القطع لان اليد موضوعة للعضو من المنكب واستعماله
في البعض على سبيل المجاز واما القطع فهو الابانة **اقول** اختلفوا
في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فقال بعضهم انها مجملة من
جهة اليد والقطع اما اليد فانها تطلق الى المنكب والى المرفق والى الكوع
وليس احد الاحتمالات اولى من الآخر فيكون مجملة واما في القطع
فلان القطع يطلق على البينونة وعلى الشق كما يقال فلان برى
القلم فقطع يده وقال آخرون انها ليست بمجملة اما اليد فانها وان
اطلقت على ما ذكروه لكنها حقيقة الى المنكب مجاز فيما دونه
ولذلك يصح ان يقال اما دون المنكب بعض اليد فيكون ظاهرا في
جملة اليد فلا يكون مجملا واما القطع فهو حقيقة للابانة والشق
ايضا ابانة لكن ابانة ذلك الجزء المخصوص وقولهم فلان قطع اليد
في الشق مجاز في اليد اطلاق الكل على الجزء والقطع مستعمل في حقيقته
هكذا قيل والذي اراه فيه انها مجملة من جهة اليد لا من جهة
القطع وبيانه ان الحقيقة هاهنا غير مرادة بالاتفاق والا وجب القطع
الى المنكب فوجب حملها على بعض اليد وليس البعض اولى من البعض
بالنسبة الى اللفظ فثبت الاجمال لعدم الظهور لا يقال انما يثبت الاجمال

لو كان البعض بعينه مرادا وهو غير معلوم لانا نقول لو لم يكن
بعينه مرادا لثبت التخيير في قطع الابعاض ولم يثبت بالاجماع **قال**
ومنها قوله صم رفع عن امتي الخطا والنسيان لان المراد منه رفع المواخذة
اقول قال بعضهم ان قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه مجمل لان الخطاء ليس بمرفوع عنهم قطعا فوجب ان
يكون المرفوع حكما من الاحكام وتعينه كما تقدم والحق ان المراد رفع
المواخذة لان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطاء ينصرف عرفا
الى رفع المواخذة فكذلك اذا قال الرسول صم ينصرف الى رفع المواخذة
في الاحكام الشرعية بحسب العرف **قال** وامنها البحث الرابع
في تاخير البيان قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة والا لزم تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد
منع ابو الحسين من تاخير البيان فيما له ظاهر اقل استعمل في خلافه
وزعم ان البيان الاجمالي كاف فيه وجوز تاخير البيان فيما ليس له
ظاهر الى وقت الحاجة والاشاعرة جوزوا التاخير مطلقا احتج
ابو الحسين بان القصد من الخطاب الافهام والا كان عبثا فان كان
المراد افهام ظاهره مع علمه ارادته كان اغراء بالجهل وان كان غير ظاهره
مع علمه بيانه لزم تكليف ما لا يطاق **اقول** منع تاخير بيان
ما يحتاج الى البيان عن وقت الحاجة باتفاق من لم يجوز تكليف ما لا
يطاق واما انه هل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة

الى ما قبيل ذلك او لم يجز فذهب الجبايان ومن تبعهما الى المنع
من ذلك الا في النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه وذهبت الاشاعرة
الى الجواز مطلقا وذهب ابو الحسين البصري الى ان المحتاج الى
البيان ان كان له ظاهر غير مراد وهو العام المخصوص والمطلق المقيد
والتكرار المنسوخ والاسما المنقولة الى الشرع والنكرة اذا اريد بها شي
معين فلم يجز تاخير البيان الاجمالي فيه عن وقت الخطاب ولا بد من
بيانه كان يقول اعلموا ان هذا الخطاب مخصوص وان هذا الحكم
ويجوز تاخير البيان التفصيلي وان لم يكن له ظاهر كالمتواطي والمشترك
يجاز ان يتاخر البيانان الاجمالي والتفصيلي الى وقت الحاجة وهذا
التفصيل اختاره من الشافعية ابو بكر القفال وابو اسحق المروزي
وابو بكر الدقاق وهو اختيار المصنف احتج ابو الحسين على مدعاه
بان المخاطب اما ان لا يقصد الافهام بخطابه او يقصد والاول
باطل لانه عبث وايضا لو جاز ذلك لجاز خطاب العرب بالزنجية
ولما كان هذا باطلا فكذلك مثله والثاني اما ان يقصد افهام الظاهر
او غير الظاهر والاول اما ان يريد الظاهر او غير الظاهر والاول
خروج عما نحن فيه لانه حينئذ لم يحتج الى البيان والثاني باطل لانه
حينئذ يكون اغراء على الجهل والثاني وهو ان يقصد افهام غير الظاهر
باطل ايضا لانه يوجب تكليف ما لا يطاق **قال** وامنها
واحتجت الاشاعرة بان الله تعالى كلف بني اسرائيل ذبح بقرة معينة لقوله

انها بقرة ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم انه تعالى ما بينها لهم حتى سالوا
ولقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والجواب
انهما دلنا على تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز اجماعًا فلا
بد من التاويل **اقول** هاتان حجتان للاشاعرة على جواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب الاولى ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح
بقرة معينة لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ولم يبينها لهم الا بعد
سؤالهم مرة بعد اخرى والدليل على ان البقرة كانت معينة قوله
تعالى حاكيًا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها
وقوله تعالى مجيبًا انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها
تسر الناظرين انها بقرة لا ذلول وهذه الكنايات عائدة الى البقرة التي
امروا بذبحها وذلك يدل على كونها معينة والثانية قوله تعالى
ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وثم
للتراخي والمهلة باتفاق اهل اللغة وذلك هو المطلوب والجواب
ان الايتين كما دلتا بظاهرهما على تاخير البيان عن وقت الخطاب
كذلك دلتا على تاخير البيان عن وقت الحاجة ولما كان هذا باطلًا
بالاجماع فكذلك ذلك اما الاولى فلان وقت خطابهم بذبح بقرة
كانوا محتاجين الى الذبح ولذلك سالوا سوالا بعد سوال واما الثانية
فلان الضمير ان عاد الى بعض القرآن فلا دلالة فيها على محل النزاع وان
عاد الى الجميع دل على جواز التاخير عن وقت الحاجة ايضا وذلك

ايضا على احتياج جميع القرآن الى البيان وذلك لم يقل به احد اذا ثبت
ذلك فلا بد من تاويل الايتين اما الاولى فنقول ان المامور به في
الحالة الاولى بقرة غير معينة ولذلك اتى بلفظة بقرة منكرة
وما كانوا محتاجين الى البيان بل الى بقرة دخولها وقع الامتثال
للامر ثم لما سالوا نسخ الله تعالى تلك واوجب بقرة معينة بالصفات
المذكورة وهكذا روي عن ابن عباس فانه قال لو ذبحوا اي بقرة
ارادوا لاجزات لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم واما
الثانية فنقول لا نسلم ان لفظة ثم للتراخي في الجمل بل في المفردات
سلمناه لكن لا نسلم ان المراد تاخير مطلق البيان سواء كان تفصيليا
او اجماليا ولم لا يكون المراد من البيان التفصيلي وذلك لا ننكره نحن
قال دام ظله البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف العام من
غير ان يسمع ما يخصصه خلافًا لابي علي وابي الهذيل لانه يجوز في
المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم السامع في العقل ما يدل عليه
عندهما فكذا هنا وقد سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم
سنة اهل الكتاب الا بعد حين **اقول** اختلفوا في انه هل
يجوز ان يسمع الله المكلفين العام المخصوص ولم يسمع ما خصص
ام لا فقال النظام وابو هاشم والفقهاء يجوز خلافا لابي علي وابي هذيل
واستدل المصنف على الجواز بوجهين الاول ان الخصم يسلم جواز
ذلك اذا كان المخصص هو العقل مع انه يجوز ان لا يخطر ببال المكلف

المخصص ذلك الوقت فيجوز في المخصص بالنقل قياسا عليه والجامع
تمكن المكلف من معرفة المراد في الصورتين والثاني بالوقوع
فان الله تعالى قال اقتلوا المشركين ولم يسمع المخصص الا في زمان
عمر وهو قوله صلعم سنوا بهم سنة اهل الكتاب **قال** دام
ظله الفصل السادس في الافعال وفيه مباحث الاول مذهبنا
ان الانبياء معصومون عن الكفر والبدعة خلافا للفضلية وعن الكبائر
خلافا للحشوية وعن الصغائر عمدًا خلافًا للجماعة من المعتزلة وخطاء
في التاويل خلافا للجبائي وسهوًا خلافا للباقين وبالجملة فالعصمة
واجبة في كل زمان وقد بينا ذلك في علم الكلام فلا حاجة اليه هنا
اقول العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا يختار
المكلف معه ترك الطاعة وارتكاب المعصية وهل يكون له قدرة على
نقيض اختياره الحق نعم خلافا لابي الحسن الاشعري لانه لو لم يكن له قدرة
لم يستحق المدح في عصمته ويبطل التكليف في حقه ولم يستحق الثواب
وهذه اللوازم باطلة قطعًا وبعضه قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الي اذا ثبت ذلك فاعلم ان الناس اختلفوا في عصمة الانبياء
فذهبت الشيعة الى انهم معصومون عن الكفر والبدعة خلافا لبعض
الخوارج فانهم قالوا يجوز ان يبعث الله تعالى نبيًا يعلم انه يكفر وخلافا
للفضلية من الخوارج ايضًا فانهم اعتقدوا ان كل ذنب فهو كفر وجوزوا
صدور الذنب عن الانبياء وعن الكبائر خلافا للحشوية فانهم جوزوا

بلغ قراءة

وقوع الكبائر عنهم وعن الصغائر عمدًا خلافًا لبعض المعتزلة فانهم جوزوا
ذلك وعن الخطاء في التاويل خلافًا للجبائي وعن السهو خلافًا للباقي الناس
والدليل على عصمتهم عن جميع ذلك انه لو بعث الله نبيًا غير معصوم لكان نقض
غرضه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان غرضه تعالى من بعثة
الرسل ايصال الثواب الى الخلق بسبب امتثالهم لاوامره ونواهيه
والامتثال لا يتم مع تجويز الذنب عنهم وايضًا لو لم يكونوا معصومين لجاز
منهم الامر ببعض ما لم يومروا به والنهي ببعض ما امروا به وهذا يستلزم
رفع الوثوق بالشرائع واما الايات الدالة على ذنبهم ظاهرا فيجب
تاويلها لكونها معارضة للعقل وكل نقل عارضه العقل وجب تاويله
لان ترك العقل لتصحيح النقل يستلزم ابطال النقل والعقل لكون
النقل فرعًا على العقل ولا يليق بهذا المختصر تاويلها وللمرتضى علم
الهدى كتاب مختص بهذا الشان سماه تنزيه الانبياء وهو في
الشهرة كالشمس فعليك بتحصيله **قال** دام ظله البحث الثاني
في وجوب التاسي بالنبي صلعم والحق ذلك خلافا للقوم لنا قوله تعالى فاتبعوه
وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني اذا عرفت هذا فمعنى التاسي انه عم اذا فعل
فعلا على وجه الوجوب يجب علينا ان نفعله على وجه الوجوب وان
تنفل به كنا متعبدين بالتنفل وان فعله على وجه الاباحة كنا
متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله هذا اذا علم وجه الفعل

اما اذا لم يعلم فقال ابن سريج انه للوجوب في حقنا وقال الشافعي للندب
وقال مالك للاباحه واكثر المعتزله على الوقف وهو الاقرب لان
عصمته تنفي القبح عنه والوجوب والندب زايدان فالمشترك هو
الجواز **اقول** اختلف الاصوليون في وجوب التاسي بالنبي صلعم
ومعناه انه اذا فعل فعلاً هل يجب علينا مثل فعله ام لا وليس الخلاف
في الامور الجبليه كالقيام والقعود ولا فيما علم اختصاصه صلعم به
كوجوب الضحى ووجوب الوتر ووجوب التهجد والمشاوره
والتخيير في نسائه وصوم الوصال والزياده على اربع حرائر ولا
فيما كان بيانا كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
فانهما وقعا بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا بل فيما عدا ذلك وهو اما ان يكون صفته
معلومه من الوجوب والندب والاباحه او لا يكون معلومه
فالقسم الاول يجب علينا ان نتاسى به ان كان فعله واجبا كنا
متعبدين بوجوبه وان كان ندبا كنا متعبدين بنفله وان كان
مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز فعله وتركه خلافا
لابي علي تلميذ ابي هاشم بن خلاد من المعتزله فانه قال بالوجوب في
العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات واحتج ابو
الحسين على الوجوب مطلقا بالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنه فالتاسي بالغير في افعاله

سواء ان يفعله على وجه فعله وغيرها من الايات الداله على التاسي واما
الاجماع فلان الصحابه رجعوا الى افعاله عند الاشتباه كتقبيل الحجر
والقبله للصايم واما اذا لم يعلم وجه الفعل فقد اختلفوا فيه فقال
ابن سريج وابو سعيد انه للوجوب في حقنا وقال الشافعي انه للندب وقال
مالك انه للاباحه وقال الصيرفي واكثر المعتزله بالوقف احتج
القايلون بالوجوب بالايات الداله على وجوب التاسي وهي سبع ايات
مثل ما اتاكم الرسول فخذوه وفلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم وبالاجماع فان الصحابه
رجعوا الى افعاله وجوبا وان لم يعلموا انه صلعم فعلها على وجه الوجوب
كما ان عمر قبل الحجر الاسود وقال اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رايت رسول الله صلعم يقبلك ما قبلتك وقال ام سلمه
حين سالها سايل عن قبله الصايم الا اخبرته اني اقبل وانا صايم
واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين فسالوا عايشه فقالت
فعلت انا ورسول الله صلعم واغتسلنا فرجعوا الى قولها واحتج
اصحاب الندب بان فعله ليس براجح العدم لثبوت عصمته ولا بمساوي
الوجود والعدم لان الاشتغال بمثله عبث فبقي ان يكون راجح الوجود
وراجح الوجود اما واجب او مندوب والوجوب منفي بالاصل فبقي
الندب واحتج اصحاب الاباحه بانه صلعم اذا فعل فعلاً علمنا انه
اما متساوي الطرفين او راجح الوجود والاول مطلوبنا والراجح اما

واجب او مندوب ولا دلاله عليهما والاصل عدمهما فوجب الحمل على
القدر المشترك بينهما وهو الجواز واما الوقف فبالحقيقه عايد الى القول
بالاباحه لان التوقف في الوجوب والندب لا يستلزم التوقف في الجواز
بعد ثبوت العصمه **قال** دام ظله البحث الثالث في الترجيح
بين القول والفعل اذا ورد خطاب متناول للامه خاصه ثم
فعل صلعم فعلاً ينافيه وجب المصير الى القول وان كان متناولا
له وتراخى فعله صار منسوخا عنه وعنا للتاسي وان تناوله دوننا
كان منسوخا عنه وان كان الفعل متقدما ووجب التاسي فان
كان القول متناولا له خاصه كان تخصيصا له عن ذلك العموم
وان تناول امته خاصه كان حكم الفعل مختصا به وان كان عاما
لتناوله دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما
قدم القول لانه اقوى دلاله من الفعل **اقول** اذا تعارض
قوله وفعله صلعم فاما ان يعلم تقدم القول او تقدم الفعل او لا يعلم ذلك
فان علم تقدم القول فاما ان يكون الفعل معقبا او متراخيا والاول
اما ان يكون القول مختصا بنا او شاملا له ولنا ولا يجوز ان يختص
به الا على قول من جوز نسخ الشي قبل حضور وقته فالاول يجب
علينا متابعه القول دون الفعل لانا لو لم نتبعه يلزم لغو القول
بخلاف الفعل فانه اذا لم نتبعه لا يلزم اللغو بل يكون من خواصه
والثاني يكون الفعل مخصصا للقول بالنسبه اليه اي يكون هو صلعم
خارجا

خارجا عن حكم القول والثاني وهو ان يكون الفعل متراخيا يكون
الفعل ناسخا للقول بالنسبه اليه والينا ايضا بسبب التاسي ان كان القول
شاملا لنا وله وبالنسبه اليه ان اختص به وبالنسبه الينا ان اختص بنا
وان علم تقدم الفعل فاما ان يكون القول معقبا او متراخيا فالاول
يجب ان يكون القول مخصصا للفعل في حقه خاصه ان اختص القول
به وفي حقنا خاصه ان اختص بنا وفي حقه وحقنا ان كان عاما لتناوله
والثاني يجب ان يكون القول ناسخا للفعل في حقه خاصه ان اختص
القول به وفي حقنا خاصه ان اختص بنا وفي حقه وحقنا ان كان عاما
لتناوله واعلم ان بعض هذه الاقسام لم يذكره المصنف وانما ذكرته
لاداء الحصر اليه وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وجب تقديم القول
لانه اقوى دلاله من الفعل لان دلالته مستغنيه عن الفعل ودلاله
الفعل غير مستغنيه عن القول والمستغني اقوى من المفتقر **قال**
دام ظله البحث الرابع الحق انه صلعم لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل النبوه
ولا بعدها والا لاشتهر ولافتخر به اهل تلك المله ولوجب مراجعه
من تقدمه لو كان متعبدا بعد النبوه ولعلم معاذا عند سواله **اقول**
اختلف الناس في ان نبينا صلعم هل كان متعبدا بشرع من قبله من الانبياء
ام لا فقال قوم انه كان متعبدا قبل النبوه وقال قوم من الفقهاء انه
كان متعبدا حال النبوه الا ما استثناه الدليل ثم اختلفوا فقيل
كان يتعبد بشرع ابرهيم وقيل شرع موسى وقيل شرع عيسى وانكر

الباقين ذلك قبل النبوة وبعدها وهو الذي اختاره المصنف واستدل
عليه بانه لو كان متعبدا بشرع من قبله لاشتهر ذلك ولافتخر به اهل
تلك الملة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه كان يجب
عليه حينئذ ان يرجع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ
بقولهم ولو كان الامر كذلك لاشتهر النقل به قياسا على ساير احواله
ولافتخر به اهل تلك الشريعة لا يقال لو لم يكن متعبدا بشريعة احد
لاشتهر ذلك لانا نقول انما يجب الاشتهار لشيء وقع على خلاف عادة
قومه وقومه ما كانوا على شرع من الشرايع حتى يكون عدم كونه على
شريعة احد خلاف عادتهم ولو كان متعبدا بشرع احد حال النبوة
لوجب على علماء الاعصار في ساير الامصار ان يرجعوا عند الاشتباه
الى تلك الشريعة لضرورة وجوب التاسي ولما كان اللازم باطلا
فالملزوم مثله وايضا كان يجب ان يعلم معاذا حين بعثه قاضيا
الى اليمن فانه قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فلو كان متعبدا
بشرع احد من الانبياء لم يصوبه في اختياره عن اجتهاده اذا عدم
الحكم في الكتاب والسنة بل قال له ارجع الى تلك الشريعة لوجوب
التاسي احتج من قال انه كان متعبدا قبل النبوة بوجهين الاول انه
كان يركب الدابة وياكل اللحم ويطوف بالبيت وليس ذلك مستفادا
من العقل فيتعين ان يكون مستفادا من شرع وهو المطلوب الثاني ان شرع

من قبله كان عاما فوجب دخوله فيه واحتج من قال انه كان
متعبدا بعد النبوة بقوله تعالى فبهداهم اقتده امره بان يقتدي بهدى
مضاف اليهم كلهم وبقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين
من بعده وقوله ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحا وجواب هذه الوجوه تطلب في المطولات **قال**
دام ظله الفصل السابع في النسخ وفيه مباحث الاول في تعريفه
النسخ في اللغة النقل والتحويل وقيل الابطال وفي عرف الفقهاء رفع
الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا واختلفوا فقال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطابه تعالى
تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لبقي وقال ابو اسحق انه بيان مدة
الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده
حكم اخر **اقول** النسخ في اللغة النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب
كان الكاتب ينقله الى كتاب اخر وتناسخ الارواح والمواريث وقال
ابو الحسين البصري معناه ابطال الشيء ومنه قولهم نسخت الريح اثار القوم
اذا ابطلتها ونسخت الشمس الظل اذا ابطلته وهو ضعيف لان في الابطال
ايضا معنى النقل لان النقل اعم من ان يكون نقل الحال الى محل اخر او
نقل المحل من حال الى حال اخر ولذلك يقال انتقل الشيء الفلاني من صفة
الى اخرى فقولهم نسخت الريح اثار القوم اي نقلها الى صفة اخرى واما
في عرف الفقهاء فهو ما ذكره المصنف قوله رفع الحكم ليتناول الامر والنهي

والخبر وقوله الثابت بالخطاب ليخرج رفع الحكم الثابت بالعقل كبراءة الذمة
وانما قال بخطاب متراخ عنه لانه لو لم يكن متراخيا لم يكن نسخا بل بيانا وقال
على وجه لولاه لكان ثابتا لانه لو لم يكن كذلك لم يكن رفعا بل بيانا لانتهاء
الحكم السابق وفي هذا التعريف نظر لان الناسخ والمنسوخ اعم من ان يكونا
خطابين او فعلين فانه كما ينسخ وينسخ حكم الخطاب كذلك ينسخ وينسخ حكم
الفعل اذا ثبت ذلك فاعلم ان ما ذكرنا من ان النسخ رفع قول القاضي ابي
بكر وقال الاستاد ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم السابق اي
ان الحكم السابق انتهى بذاته في ذلك الوقت وتجدد بعده حكم اخر
والخلاف مبني على ان الضد الطاري هل هو مزيل للضد الباقي او
الضد الباقي ينتهي بذاته فيحدث الضد الطاري فالمنكرون لازالة
الشيء بضده احتجوا بان الضدين متساويان في القوة فلا يكون
احدهما بازالة الاخر اولى من الاخر والجواب انا لا نسلم تساويهما
في القوة بل الطاري اقوى لكونه متعلق السبب **قال** دام
ظله البحث الثاني في جوازه اكثر المسلمين على ذلك وخالف فيه ابو مسلم
الاصفهاني وجماعة من اليهود لنا ان الاحكام منوطة بالمصالح ولا استبعاد
في كون الوجوب مثلا مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فلو كلف به
دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب رفعه في وقت كونه مفسدة وهو
المطلوب ولقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها ولان النسخ
وقع في شرع اليهود كتحريم كثير من الحيوان على لسان موسى مع اباحته

الجميع على ادم على لسان نوح وغير ذلك من الاحكام **اقول**
اتفق المسلمون على جواز النسخ عدا ابا مسلم الاصفهاني خلافا لليهود
فان بعضهم انكره عقلا وسمعا وبعضهم جوزه سمعا ومنعه عقلا
وبعضهم جوزه عقلا ومنعه سمعا واستدل المصنف على جوازه
عقلا وسمعا بوجوه منها ان احكام الشرع منوطة بمصالح العباد
ومفاسدهم ولا امتناع في العقل ان يكون وجوب الشيء مثلا مصلحة في وقت
ومفسدة في وقت اخر وحينئذ اما ان يامر الله تعالى به في ساير الاوقات او
ينهى عنه في سايرها او يامر به في عصر او وقت يكون فيه مصلحة وينهى
عنه في عصر او وقت يكون مفسدة فيه فالاول يستلزم الامر بالمفسدة
والثاني يستلزم النهي عن المصلحة والثالث هو المطلوب وهذا بناء على
قاعدة المعتزلة ومنها قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها وهذه الاية نص على وقوعه فضلا عن الجواز لا يقال
انها دليل على ابي مسلم فقط لا اليهود لان كون القران كلام الله يتوقف
على صحة النسخ فلو اثبت صحة النسخ بالقران لدار لانا نقول انا نثبت
صحة النسخ بالقران المثبت صحته بقول النبي المثبت نبوته بالادلة
القاطعة المذكورة في الكتب الكلامية فلا دور ومنها ان النسخ لو لم
يجز لم يقع في شرعهم لكنه وقع فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال
لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا لك
ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه

ثم حرم الله تعالى على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان وجاء فيه ان الله
تعالى امر آدم ان يزوج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة من بعده
وايضا ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه
وكان الختان في شرع ابرهم جائزا بعد الكبر وقد صار واجبا يوم
ولادة الطفل في شرع موسى وكان الجمع بين الاختين مباحا في شريعة
يعقوب وقد حرم ذلك في شريعة من بعده ولقائل ان يقول
ان المرفوع في هذه الامثلة حكم عقلي ورفع الحكم العقلي ليس نسخا **قال**
دام ظله واحتجاج اليهود بقول موسى تمسكوا بالسبت ابدا ضعيف
لان التابيد يطلق على الزمان الطويل لقوله في التوراة يستخدم العبد
ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى ثقبت اذنه واستخدم ابدا
وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وايضا
تواتر اليهود انقطع لبختنصر افناهم الا من شذ **اقول** احتجت اليهود
بما نقل عن موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا وتمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض والجواب انا نمنع تواترهما لان التواتر يشترط فيه استواء
الطرفين والواسطة وليس الامر كذلك ههنا لان بختنصر قد افناهم
الا قليلا لم يحصل بهم التواتر سلمنا ذلك جدلا لكن الابد يطلق على
الزمان الطويل مبالغة كما جاء في التوراة يستخدم العبد الى اخره
وايضا ان البقرة التي امروا بذبحها كان كل سنة مؤبدا ثم انقطع التعبد
به وجاء في السفر الثاني من التوراة قربوا الي كل يوم خروفين خروفا

غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لكم ولاحقابكم **قال** دام ظله
اذا عرفت هذا فالنسخ قد وقع في القرآن كما في القبلة والاعتداد للوفاة
وثبات الواحد للعشرة ووجوب تقديم الصدقة على المناجاة وقوله
تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد به لم يتقدمه من كتب
الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من نفي
النسخ **اقول** لما استدل المصنف على جواز النسخ شرع يبين انه
واقع في القرآن فان القبلة كانت اولا بيت المقدس بدليل قوله تعالى
سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم نسخ
بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول منسوخ باربعة
اشهر وعشر وكذلك قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين منسوخ بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان
يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وكذلك قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ
قال ابو مسلم حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها
عند الاشكال وكذلك الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لان الحامل لو
كان مدة حملها حولا كانت عدتها حولا وحينئذ يكون ذلك تخصيصا
لا نسخا واما تقديم الصدقة فانما زال لزوال سببه لا بالنسخ فان سبب
التعبد به امتياز المؤمن عن المنافق فلما حصل الغرض زال الحكم

والجواب عن الاول انه لا فرق فيما ذكره بين بيت المقدس وساير
الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن ساير الجهات
قد زالت بالكلية وعن الثاني ان عدة الحامل عندنا انما تنقضي بابعد
الاجلين اما اربعة اشهر وعشر او الحمل وعلى هذا التقدير يكون السنة
مدة العدة يكون زايلا بالكلية وعن الثالث ان ما ذكره يقتضي ان
يكون كل من عدا علي اصحابنا منافقا اذ لم يتصدق غيره ولما كان ذلك
باطلا فذاك باطل احتج ابو مسلم على مدعاه بانه لو كان القرآن
منسوخا لكان باطلا واللازم باطل لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه فالملزوم مثله والجواب ان الضمير لمجموع القرآن والمجموع
لا يتطرق نسخه سلمنا انسحاب ذلك على اجزاء القرآن لكن مراده تعالى
انه ليس من كتب الله تعالى السالفة ما يبطله ولا ياتي من بعده ما يبطله
قال دام ظله البحث الثالث في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله
ذهب المعتزلة الى بطلانه لاستحالة كون الشيء حسنا وقبيحا في وقت
واحد للامر بالقبيح والنهي عن الحسن فذلك الفعل في ذلك الوقت ان كان
حسنا استحال النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به والاشعرية
ذهبوا الى جوازه لانه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده لقوله اني ارى في المنام اني
اذبحك ثم نسخ عنه بالفدية وهذا عندي اقوى والجواب عن حجة المعتزلة
ان الحسن والقبح كما يوصف الفعل بهما فكذا يوصف الامر فجاز ان يكون
الشيء ذا مصلحة الا ان الامر به يشتمل على نوع مفسدة فيلحقه النسخ باعتبار

لحوق القبح الامر لا المامور **اقول** قالت المعتزلة لا يجوز نسخ الشيء
قبل مضي وقت فعله كما ان الشارع قال وقت الصبح صلوا ركعتين عند
غروب الشمس ثم ينسخهما وقت ظهر ذلك اليوم خلافا للاشاعرة
واحتجت المعتزلة بان الامر بشيء في وقت يستلزم حسن ذلك الشيء في
الوقت والنهي عن شيء في وقت يستلزم قبح ذلك الشيء في ذلك الوقت وذلك
الفعل المفروض في ذلك اليوم ان كان حسنا يستلزم استحالة النهي عنه
وان كان قبيحا يستلزم استحالة الامر به واحتجت الاشعرية على
الجواز بالوقوع فان الله تعالى امر ابرهيم ان يذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل
وقت الذبح قالت المعتزلة لا نسلم ان الله تعالى امره بذبحه بل امره بمقدمات الذبح
ولذلك قال قد صدقت الرؤيا ولو كان فعل بعض ما امر به لم يكن
مصدقا للرؤيا بل لبعضها سلمناه لكن لا نسلم انه نسخه لجواز انه كلما
قطع جزءا من الحلق ويتجاوز الى غيره وصل الله تعالى ما تقدم من قطعه اذ
ليس بطلان الحيوة جزء الذبح لصحة ان يقال ذبح هذا الحيوان وان
لم يمت واعلم انه لما كان هذا الجواب ضعيفا وكذلك حجتهم عدل المصنف
الى مذهب الاشعرية اذ الحق احق ان يتبع اما ضعف الجواب فلان ابرهيم
لو كان مامورا بالمقدمات وقد اتى بها لم يحتج الى الفدية لان من اتى
بما امر به يجب ان يخرج عن عهدة التكليف والخارج عن عهدة التكليف
لم يحتج الى الفداء وحيث احتاج علمنا انه لم يات بتمام المامور به وبهذا
يتبين ضعف الثاني لانه لو ذبحه لكان اتيا بالمامور به وحينئذ لم يحتج

الى الفداء واما ضعف حجتهم فلانه كما الحسن وتتبع الامر لحكمه راجعه
الى المامور به كذلك يحسن وتتبع لحكمه راجعه الى نفس الامر فان
السيد قد يقول لعبده اذهب الى القريه الفلانيه غدا ويكون غرضه
من ذلك حصول الرياضه له في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل
وتوطين النفس عليه مع انه يعلم انه سيرفع عنه غدا ذلك الفعل
وحينئذ يقول ان الامر بفعل انما يحسن اذا كان في الامر والمامور به
مصلحه ولو كان في المامور به مصلحه ولم يكن في الامر مصلحه لم
يحسن الامر ونقول ان المامور به في مسئلتنا كان ذا مصلحه في
ذلك الوقت ولذلك الامر في اول الوقت ولذلك امر به فلما صار
الامر ذا مفسده في الوقت الثاني حسن النهي عنه ولئن كان المامور به
ذا مصلحه **قال** دام ظله البحث الرابع يجوز نسخ الشي الى غير بدل
كالصدقه امام المناجاه والى ما هو اثقل ونسخ التلاوه دون الحكم
وبالعكس ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه كقوله عمرت نوحا الف سنه
ثم يقول عمرته الف سنه الا خمسين عاما ونسخ الامر المقيد بالتابيد
لانه شرطه ونسخ المتواتر من السنه بمثله وبخبر الواحد عقلا غير
واقع ونسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر ونسخ الكتاب بمثله خلافا
لمن نفى كالقبله والعده ونسخ الكتاب بالسنه المتواتره كالحبس في البيت
خلافا له اما الاجماع فلا نسخ لان شرط انعقاده وفاه الرسول عم ولا
ينسخ به لان وقوعه على خلاف النص خطا **اقول** يجوز نسخ الشي الى

غير بدل كالصدقه امام المناجاه فانها كانت واجب ثم نسخت الى غير
بدل وكذلك زياره القبور كانت محرمه وادخار لحم الاضاحي كان محرما
ثم نسخا لا الى بدل خلافا لقوم احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من ايه او
ننسها نات بخير منها او مثلها فانها نص على ان النسخ لا يكون الا الى بدل
والجواب لم لا يجوز ان يريد بالايه لفظها لا حكمها وعلى تقدير التسليم
نقول اسقاط التعبد بحكم ايضا اتيان بخير منه وكذلك يجوز النسخ الى
ما هو اثقل منه بدليل الوقوع فان الحبس في البيوت نسخ بالجلد والرجم
ووجوب صوم عاشورا نسخ بصوم رمضان وقال قوم لم يجز لقوله
نات بخير منها او مثلها والجواب يريد بالخير ما هو اجزل ثوابا
لا ما كان اخف ويجوز نسخ التلاوه دون الحكم كما روي عن عمر انه
كان فيما انزل الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله
وعن انس في قتلى بئر معونه بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا
وارضانا وروي ان سوره الاحزاب كانت تعادل البقره ويجوز نسخ
دون التلاوه كقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصيه
لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ويجوز نسخ الخبر مع تعدد مقتضاه
سواء كان ماضيا او مستقبلا وعدا او وعيدا وهو مذهب المرتضى خلافا
للجبائيين والقاضي ابي بكر واستدل المصنف على الجواز بان مدلول
الخبر اذا كان متعددا كقوله عمرت نوحا الف سنه جاز ان يقول
عمرته الف سنه الا خمسين عاما ويكون الناسخ بيانا لاخراج بعض ما

تناوله اللفظ قياسا على الامر والنهي فيجوز في الجميع اما بالقياس عليه او
لعدم القائل بالفرق احتجوا بان النسخ في الخبر يستلزم الكذب والجواب
انه في الامر يوهم البدا فكل ما اجابوا به فهو جوابنا في الخبر واعلم ان الخلاف
انما وقع فيما جاز تغيره واما الخبر الذي لم يجز تغيره كالاخبار بحدوث
العالم فاتفقوا على امتناع نسخه ويجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد كقوله
مثلا افعلوا هذا الفعل ابدا خلافا لقوم دليلنا ان نسخ شي مشروط بكون
ذلك الشي واردا على وجه التابيد لانه لو لم يكن كذلك لم يكن رفعا
وشرط الشي لا ينافيه ويجوز نسخ الخبر بالخبر واقسامه اربعه نسخ
المتواتر بالمتواتر ونسخ خبر الواحد بخبر الواحد ونسخ خبر الواحد بالمتواتر
ونسخ المتواتر بالواحد فالثلاثه الاول كما جازت وقعت اتفاقا
واما الرابع فغير واقع عند الجمهور خلافا لاهل الظاهر واستدلوا بان التوجه
الى بيت المقدس كان ثابتا بالتواتر واهل قبا لما سمعوا منادي رسول
الله صلعم يقول الا ان القبله قد حولت استداروا بمجرد خبره ولم
ينكر النبي صلعم عليهم وايضا ان القرآن نسخ بالواحد وهو ان قوله تعالى قل لا
اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه منسوخ بما روي احادا
تحريم كل ذي ناب من السباع فالمتواتر اولى والجواب عن الاول المنع
من ان رجوعهم بمجرد الخبر لاحتمال ان يكون لاجل انضمام قرينه من القرائن
اليه وعن الثاني يجوز ان يكون المراد لا اجد فيما اوحي الي الان ولا
يتناول بعد ذلك وحينئذ النهي الوارد بعد ذلك الوقت لا يكون نسخا

ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب باتفاق مجوزي النسخ والدليل عليه ما
تقدم من نسخ القبله والعده وما ذكره شيخنا دام ظله من مخالفه الشافعي
فيه كانه من زلته قلمه لاني ما وقفت على خلاف فيه لا له ولا لغيره من
مجوزي النسخ ويجوز نسخ الكتاب بالسنه المتواتره خلافا للشافعي
لنا ان الغرض في الزانيه كان امساكهن في البيوت لقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم ان الله تعالى نسخه بايه الجلد ثم ان النبي
نسخ الجلد بالرجم واعلم ان ذلك ضعيف اما اولا فلانه يمكن ان يكون
ذلك نسخ القران بمثله نسخت تلاوته لما روي عن عمر كان فيما انزل
الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله ورسوله لا يقال
انه ليس من القران لما روي عن عمر انه قال لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر
في القران ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخه الى اخره على حاشيه
المصحف لانا نقول قوله انما يدل على انه ليس من القران الان ولم
يدل على انه لم يكن من القران واما ثانيا فلان الرجم انما نقل عن النبي
احادا لا تواترا نعم اجمعت الامه عليه لكن الاجماع لا يكون ناسخا واعلم
ان الاجماع لا يجوز ان ينسخ وينسخ به اما الاول فلان شرط انعقاد
الاجماع وفاه النبي صلعم لانه لو كان حيا وخالف لم يكن اجماعا لانه سيد
ولئن وافق فالعبره بقوله وحينئذ نقول اما ان ينسخ الاجماع بالقران او
بالسنه او بالاجماع والكل باطل اما الاولان فلانهما ان كانا موجودين
وقت انعقاد الاجماع كان الاجماع على خطا وان لم يكونا موجودين

استحال عدم ثبوتهما لاستحالة حدوث كتاب أو سنة بعد النبي ص وأما
الثالث فنقول انعقاد الإجماع الثاني إن لم يكن عن دليل فهو خطأ
وإن كان عن دليل عاد التقسيم الأول وأما الثاني فلأن المنسوخ به
إما أن يكون نصاً أو إجماعاً والأول باطل لأنه يقتضي وقوع الإجماع على
خلاف النص فيكون خطأ وكذا الثاني لما تقدم من أنه لا ينسخ
قال دام ظله البحث الخامس في الخلاف في أن زيادة عبادة على
العبادات ليس بنسخ للعبادات وزيادة غيرها نسخ عند أبي حنيفة
خلافاً للشافعي والحق ما قاله أبو الحسين وهو أن الزيادة لا شك أنها تقتضي
زوال أمر ما فلننظر فيها فإن كان الزائل حكماً شرعياً وكانت الزيادة
متراخية عنه سميت تلك الإزالة نسخاً وإلا فلا فزيادة التغريب مزيل لأمر
وهو حكم عقلي مستند إلى البراءة الأصلية لأن إيجاب الحد لا إشعار فيه
بنفي الزائد ولا إثباته أما زيادة ركعة على الصبح فإنها ترفع وجوب التشهد
عقيب الركعتين فكان نسخاً لهذا الحكم لا للركعتين لأن النسخ لا يرد على
الأفعال ولا لوجوبهما ولا لإجزائهما لأنهما كانتا مجزيتين والآن إنما
لم تجز لوجوب الثالثة ووجوب الثالثة إنما يرفع نفي وجوبها ونفي وجوبها
عقلي **أقول** اتفق الناس على أن زيادة عبادة على العبادات
ليست بنسخ وكذلك لو زيدت صلاة على الصلوات الخمس لا يكون
نسخاً وقال فقهاء العراق من السنة إنها نسخ لأنها تجعل الصلاة الوسطى
غير الوسطى ولا يخفى ضعف ذلك وأما الزيادة التي لا تكون كذلك فقد

اختلفوا فيه فقال أبو حنيفة إنه نسخ وقال الشافعي إنه ليس بنسخ وهو قول
الجبائيين ومنهم من فصل على وجوه متعددة أقربها قول أبي الحسين وهو أن
تلك الزيادة لا بد أن تقتضي زوال أمر ولو لم يكن إلا عدم ذلك الأمر الكائن
قبل الزيادة ثم إن الزائل بتلك الزيادة إن كان حكماً شرعياً وكانت الزيادة
متراخية عنه سميت تلك الإزالة نسخاً ولا تقبل الزيادة بخبر الواحد
وإن كان حكماً عقلياً وهو البراءة الأصلية لم يسم نسخاً وتقبل الزيادة
بخبر الواحد فزيادة التغريب أو زيادة عشرين على جلد ثمانين لما لم
يعلم وجوب الزائد على الثمانين وهذا العلم كان معلوماً بالعقل لا
بالشرع لأن إيجاب الثمانين أعم من أن يكون مع الزائد أو مع عدم
الزائد والعام لا دلالة له على الخاص ويجوز قبول خبر الواحد فيه
وزيادة ركعة على الركعتين كالصبح قبل التشهد نسخ لأنها مزيلة لوجوب
التشهد عقيب الركعتين وذلك الوجوب حكم شرعي ولا يجوز قبول
خبر الواحد فيه وليس ذلك نسخاً للركعتين لأن النسخ لا يتناول الأفعال
ولا لوجوبهما لأن وجوبهما لم يزل ولا لإجزائهما لأنهما مجزيتان
وإنما كانتا مجزيتين من دون ركعة أخرى والآن لا تجزيان إلا
مع ركعة وذلك تابع لوجوب ضم ركعة أخرى لم يرفع إلا نفي وجوب
ونفي وجوبها إنما حصل بالعقل **قال** دام ظله وأما نقصان
جزء العبادة فالحق أنه ليس نسخاً للعبادة لأن المقتضي للجزئين ثابت
وخروج أحدهما لا يقتضي خروج الآخر وكذا شرطها نعم إنه نسخ للجزء

والشرط **أقول** اعلم أن صحة عبادة إما أن تتوقف على عبادة
أخرى أو لا تتوقف والثاني نسخ أحدهما لا يقتضي نسخ الأخرى بالاتفاق كالصلاة
والزكوة مثلاً وكذا في الأول سواء كان المتوقف عليه جزءاً أو شرطاً
وهو مذهب الكرخي وقال عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي
ونقصان الشرط لا يقتضي والدليل على أن نسخ جزء العبادة لا يقتضي
نسخ العبادة أن الدليل المقتضي للكل كان متناولاً للجزئين معاً فخروج
أحد الجزئين لا يقتضي خروج الآخر كسائر أدلة التخصيص والدليل
على أن نسخ الشرط لا يقتضي نسخ المشروط أنهما عبادتان يصح الإتيان
بأحدهما دون الأخرى وكل عبادتين شأنهما ذلك لم يلزم من نسخ
أحدهما نسخ الأخرى فنسخ الوضوء لا يكون نسخاً للصلاة بل يكون
نسخاً لنفي الإجزاء لأن الصلاة بغير الطهارة لم تكن مجزية فبعد النسخ صارت
مجزية وكذلك يكون نسخ الشرط نسخاً لجزئه والآن لم يكن نسخاً للشرط
بل لجزء الشرط وقد فرضناه كذلك وهكذا في الحكم في سائر العبادات
المركبة **قال** دام ظله الفصل الثامن في الإجماع وفيه
مباحث الأول إجماع أمة محمد صلى الله عليه وآله حق أما على قولنا فظاهر
لأنا نوجب المعصوم في كل زمان وهو سيد الأمة فالحجة في قوله وأما
المخالف فلقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى والتوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
يقتضي وجوب اتباع سبيلهم ولقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة

وسطاً والوسط العدل ولقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي أمرهم بكل معروف ونهيهم
عن كل منكر ولقوله عم لا تجتمع أمتي على ضلالة **أقول** هذا
الفصل يحتاج إلى بيان مقدمة تشتمل على شرح معنى الإجماع لغة وشرعاً
عندنا وعند مخالفينا فنقول الإجماع في اللغة جاء بمعنيين أحدهما
العزم على الشيء ومنه قوله تعالى فأجمعوا أمركم وشركاءكم وقال
النبي صلى الله عليه لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال
أجمعوا عليه أي صار ذا جمع عليه كقولهم ألبن الرجل وأتمر إذا صار
ذا لبن وتمر فيكون للصيرورة التي هي أحد المعاني التي جاء عليها باب
الإفعال وأما في اصطلاح فقهاء أهل البيت فهو عبارة عن اتفاق جمع
أمة محمد على أمر من الأمور على وجه يشتمل على قول المعصوم فقولنا
جمع من أمة محمد أردنا به القدر المشترك من جميع الأمة وبعضهم سواء
كان أكثرهم من أهل الحل والعقد أو لم يكن وهو للتبيين لا للتبعيض
وقولنا من أمة محمد ليخرج باقي الأمم وقولنا على أمر من الأمور ليشمل
الأمور العقلية والشرعية واللغوية وقولنا على وجه يشمل قول
المعصوم ليخرج الإجماع الذي لا يشتمل على قول المعصوم فإنه ليس بحجة
عندنا وأما اصطلاح الجمهور فهو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد
من أمة محمد على أمر من الأمور والمراد بالاتفاق الاشتراك في اعتقادهم
أن القول والفعل الدالين على الاعتقاد والمراد بأهل الحل والعقد المجتهدون

والفرق بين الاجماع اللغوي والشرعي فرق ما بين العام والخاص والفرق
بين الشرعيين ان كلا منهما اعم من الاخر من وجه لصدقهما على اتفاق جميع
اهل الحل والعقد على شيء وصدق الثاني دون الاول على اتفاقهم على
وجه لم يشتمل على قول المعصوم وصدق الاول دون الثاني على
اتفاق بعض اهل الحل والعقد على وجه يشتمل على قول المعصوم اذا ثبت
ذلك فاعلم ان اجماع امة محمد على شيء حق وحجة عندنا وعندهم لكن
وقع الخلاف في تعليل كونه حجة فعندنا لكونه مشتملا على قول معصوم
لما علم من قاعدتنا من امتناع خلو دار التكليف عن امام معصوم وعندهم
بالنقل وهو من وجوه منها ما احتج به الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الدلالة ان الله توعد على اتباع
غير سبيل المؤمنين فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ويلزم منه ان
يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا ضرورة انه لا خروج من القسمين وانما
قلنا انه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لانه جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولو كان اتباع غير سبيل المؤمنين
مباحا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو مشاقة الرسول كما لا يجوز
ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك والاعتراض عليه ان
الظاهر من الاية ان اتباع غير سبيل المؤمنين هو اتباع سبيل الكافرين
لان الاية نزلت في رجل ارتد عن الاسلام ولذلك قال من بعد ما تبين له

كانه قال ومن يشاقق الرسول ويكفر بعد الايمان نوله ما تولى واين
ذلك من الاجماع وهب ان ذلك ليس بظاهر فلا اقل ان لا يكون مرجوحا وحينئذ
تكون الاية مجملة فكيف يستدل بها ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ووجه الاحتجاج به ان الله تعالى وصف الامة
بالوسط بمعنى العدول هاهنا بنقل اهل اللغة ويدل عليه قول الشاعر
هم وسط يرضى الانام بحكمهم   اذا نزلت احدى الليالي بمعظم
فوجب ان يكون كل ما اختاروه حقا والا لم يكونوا عدولا والاعتراض عليه ان
هذا الحكم اما ان يكون لهم في الاخرة او الدنيا والاول لا فائدة لهم فيه والثاني اما
ان يكون هذا الحكم ثابتا للكل او لكل واحد او للبعض دون البعض والاول اما
ان يكون ثابتا للكل الموجودين في ذلك الزمان او لهم ولغيرهم ممن يجيء بعدهم
والاول ما ينفعهم لان هؤلاء الموجودين غير اولئك وكذلك الثاني لان الموجودين
في كل عصر حينئذ بعضهم ولا يلزم عندهم من حصول هذا الحكم للجميع حصوله للبعض
وايضا ان الضمير في قوله لتكونوا الا بد ان يعود الى المخاطبين الموصوفين بالعدالة
فلو كان المراد جميع الامة وجب ان يعود الضمير ايضا اليهم على سبيل الجمع وحينئذ
لبت شعري ان الشهادة على من يكون واما القسم الثاني فبطلانه معلوم
لان كل واحد من الامة ليس بعدل لوجود الفساق ضرورة فبقي الثالث وهو ان
يكونوا بعض الامة وهو الحق وحينئذ اما ان يكون ذلك البعض هم المعصومون
فقط او هم مع غيرهم من المؤمنين الموصوفين بصفة العدل ويكون المراد جعلنا
بعضكم عدولا لتشهدوا على الناس كما هو الواقع ولا باس بان يسمى الكل باسم بعضهم

لو قلت اجراء الامة على بعض الامة خلاف الظاهر قلنا هذا مشترك الالزام لان
الظاهر وصف كل واحد من الامة بالعدالة وليس الامر عليه وحينئذ ليس حملها
على مطلوبكم باولى مما قلناه ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة ان لام الجنس يقتضي الاستغراق فدل
على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطا قولا كانوا قد
اجمعوا على منكر وحينئذ كانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو خلاف
مقتضى الاية والاعتراض عليه المنع من كون اللام في اسم الجنس للاستغراق
وبتقدير التسليم فجعل قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر حالا عن قوله
كنتم خير امة وحينئذ يكون خيريتهم مقيدة بالامر بكل المعروف والنهي عن كل
المنكر لا مطلقا وحينئذ يلزم مطلوبكم او يحمل الامة على المعصومين لان
الذي يامر بكل معروف وينهى عن كل منكر لا يكون الا معصوما وهو ظاهر هنا او
يكون الكلام من جملة ما ورد الامر بصورة الخبر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء والمعنى وامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر والذي يدل على
ذلك تعذر حمله على الخبر لانه لو كان لكانت احتمالاته اربعة الاول
ان يكون كل الامة امرين بكل المعروف وناهين عن كل المنكر والثاني ان يكون كلهم امرين
ببعض المعروف وناهين عن بعض المنكر والثالث ان يكون بعضهم امرا ببعض المعروف
ناهيا عن بعض المنكر والرابع ان يكون بعضهم امرا بكل المعروف ناهيا عن كل
المنكر والاولان باطلان بما علم ضرورة ان بعض اشخاص الامة لم يتصف
بتينك الصفتين والثالث باطل بما ذهبتم ان اللام للاستغراق ولان الاية تخرج

مخرج المدح

مخرج المدح للامة وعلى هذا التقدير لم يبق لهم مدح ضرورة ان كل امة من الامم
كان منهم من يامر ببعض المعروف وينهى عن بعض المنكر واما الرابع فان صح
حمل ذلك البعض على الاية المعصومين كما ذهب اليه اصحابنا فهو ذلك
وان لم يصح ثبت تعذر حمل الكلام على الخبر فوجب ان يحمل على الامر فان
قيل يجوز ان يكون المخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة بمعنى ان منهم من يفعل
ذلك كما يقول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا تفتحون البلاد
وتكسرون الجيوش فان بهذا الكلام لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من
احاد العسكر بذلك بل انه وصف المجموع بذلك بمعنى ان في العسكر من هو
كذلك قلنا هذا صحيح لكنا نقول ان الذين يفعلون ذلك هم المعصومون
ان قيل لفظ الامة للجمع والامام في كل عصر واحد فكيف يحمل عليه قلنا
ان احد الامة بحيث يشمل الموجودين والمعدومين فيدخل فيهم كل الائمة
المعصومين ولا اشكال حينئذ وان خصت بالموجودين يكون المراد بالامة
الامام كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة ومنها ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله من اخبار
مختلفة اللفظ متقاربة المعنى كقوله لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله على
الجماعة وسالت الله ان لا يجمع امتي على ضلالة فاعطانيها وغير ذلك من
الاخبار ثم منهم من ادعى التواتر في ذلك اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى
اما الاول فهو انا وان لم نقطع بصدق كل واحد بعينه من هذه الاخبار
الا انا نقطع بصدق واحد غير معين منها اذ من المستحيل ان يكون كلها كاذبة
وايها صدق ثبت المطلوب واما الثاني فهو ان هذه الالفاظ على اختلافها

مشتركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير مرويا بكل هذه الالفاظ
فيصير ذلك المشترك منقولا بالتواتر وهذا ضعيف اما الاول فلانه مبنى
على كون كل واحد من تلك الاخبار مفيدا لكون الاجماع حجة وليس الامر
كذلك فان تلك الاخبار ما لا يدل عليه واما الثاني فان ارادوا ان ذلك
المعنى المشترك هو كون الاجماع حجة فكانهم قالوا نقل بالتواتر ان الاجماع
حجة ومعلوم انه ليس كذلك والا لكان العلم بكون الاجماع حجة يجرى
مجرى العلم بوجود غزوة تبوك واحد وسخاوة حاتم ولم يقع الخلاف فيه
ولم يحتاجوا الى الاستدلال بعد تصحيح متن الخبر واللوازم كلها باطلة
فالملزوم مثله وان ارادوا ان هذه الاخبار مشترك في معنى يقتضى كون
الاجماع حجة فلا بد لهم من افاده تصور ذلك المعنى اذ التصديق مسبوق
بالتصور ثم اقامة البرهان على كونه مقتضيا لكون الاجماع حجة
ولم يفعلوا ذلك ومنهم من اقر بعدم كونها متواترة لكن قال لا
يمكن النزاع في كونها مفيدة للظن فنقول انها تدل على ان الاجماع حجة
فيحصل حينئذ ظن كون الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل به
لان دفع الضرر المظنون واجب **قال** دام ظله البحث الثاني
لا يجوز احداث قول ثالث ان لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد
قيل له المال وقيل يقاسمه الاخ فحرمانه باطل وان لم يستلزم بطلان الاجماع
جاز لعدم المانع **اقول** اختلفوا فيما اذا اختلف الامة على قولين
بمعنى ان بعضهم قال بقول والبعض الاخر بالقول الاخر هل يجوز احداث

قول ثالث ام لا فقال الاكثرون لم يجز وهو مذهب الشيخ الطوسي منا
وقال كثير من المتاخرين بالتفصيل وهو اختيار المصنف وذلك ان القول
الثالث ان رفع ما اتفق الفريقان عليه لم يجز احداثه والا جاز لعدم
المانع مثال الاول ان الامة اختلفوا في الجد مع الاخ في الارث فقال
بعضهم المال كله للجد وقال اخرون المال لهما يقتسمانه فالقول بان
المال كله للاخ ويكون الجد محروما قول يرفع الاجماع لانهم اجمعوا
على ان للجد حظا من المال والخلاف لم يقع الا في الزايد وكذلك اختلفوا
في اشتراط النية في الطهارة فقال قوم يشترط في البعض دون البعض
وقال اخرون يشترط في الجميع فالقول بعدم اشتراط النية في الجميع
قول رافع للاجماع فلم يجز ومثال الثاني فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص والرتق والقرن في الزوجة والجب
والعنة في الزوج قال قوم يفسخ بها اجمع فمن قال يفسخ البعض دون
البعض لا يكون قوله رافعا للاجماع بل يوافق كلا من الفريقين في البعض
دون البعض وكذلك اختلفوا في الابوين مع الزوج فقال بعضهم للزوج
نصف الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال اخرون للام
ثلث الباقي اي ثلث ما بقي بعد اخراج نصيب الزوج وللاب الباقي
وكذلك الخلاف لو كان مكان الزوج زوجة فمن قال للام ثلث الاصل
مع الزوج قال لها ايضا ثلث الاصل مع الزوجة ومن قال لها ثلث الباقي
معه قال ايضا لها ثلث الباقي معها فلو قيل للام ثلث الاصل مع الزوج

وثلث الباقي مع الزوجة او بالعكس كان قولا ثالثا غير رافع للاجماع
قال دام ظله ولو لم تفصل الامة بين المسئلتين فان نصوا على عدمه
امتنع الفصل وكذا ان علم اتحاد طريقة الحكم في المسئلتين كالعمة والخالة
علة ارثهما كونهما من ذوى الارحام فمن ورث احدهما ورث الاخرى
ومن منع احدهما منع الاخرى وان لم يكن كذلك جاز **اقول**
اذا لم تفصل الامة بين المسئلتين بل جمعوا بينهما في حكم من الاحكام الجميلة
فهل لمن بعدهم ان يفصلوا بينهما ويخصوا احدهما بحكم والاخرى بحكم
اخر ام لا والحق التفصيل وهو ان يقال الاولون اما ان ينصوا على عدم
الفصل بينهما او لم ينصوا فالاول لم يجز لمن بعدهم الفصل بينهما بل متى
دل دليل في احدهما على تحليل او تحريم وجب ان يكون الحال في الاخرى
كذلك والا لزم مخالفة الاجماع والثاني اما ان يعلم ان طريقة الحكم
في المسئلتين واحدة او لا يعلم فان كان الاول لم يجز ايضا الفصل بينهما
والا لزم مخالفة الاجماع مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع
احدهما منع الاخرى وانما جمعوا بينهما من حيث ان علتهما حكم ذوى
الارحام فلم يجز لمن بعدهم ان يمنع احدهما من الارث دون الاخرى الا ان هذا
الاجماع اضعف من ساير الاجماعات وان كان الثاني فالحق جواز الفصل
لمن بعدهم اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع لا في الحكم ولا في علة الحكم ولانه
لو امتنع الفرق لكان من وافق الشافعي في مسئلة لدليل وجب عليه ان يوافقه
في جميع المسائل احتج المانعون من الفصل مطلقا بان بعض الامة اذا قال

بالتحريم في المسئلتين والاخرون بالتحليل فيهما فقد اتفقوا على عدم الفصل
بينهما فالفصل بينهما خلاف الاجماع والجواب انكم ان عنيتم بذلك انهم
نصوا على عدم الفصل فليس محل النزاع وان عنيتم به ان كل من قال باحدى
المسئلتين فقد قال بالاخرى فلا نسلم انه يمنع من الفصل فانه عين محل
النزاع **قال** دام ظله البحث الثالث يجوز الاتفاق بعد الخلاف واذا
اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول انعقد الاجماع ولو
اجمع اهل العصر على حكم بعد اختلافهم على قولين انعقد ايضا وانقراض
العصر غير معتبر لتناول ادلة الاجماع مع عدم الانقراض **اقول**
يجوز ان يجمع الامة في مسئلة بعد ان اختلفوا فيها خلافا للصيرفي لنا
الوقوع فان الصحابة اختلفوا في بيع امهات الاولاد والباقون اجمعوا
على المنع واذا كان للعصر الاول قولان يجوز للعصر الثاني ان
يتفقوا على احد ذينك القولين وينعقد الاجماع خلافا لكثير من المتكلمين
وكثير من الفقهاء الشافعية والحنفية لنا ان ما عليه العصر الثاني يتناوله
ادلة الاجماع فيكون حقا احتج الخصم بوجوه منها ان في ضمن اختلاف
العصر الاول الاتفاق على جواز الاخذ بايهما اريد فلو انعقد الاجماع
في العصر الثاني لزم نسخ الاجماع بالاجماع وهو باطل كما تقدم ومنها
ان اتفاق العصر الثاني اما ان يكون الا عن دليل وهو باطل او عن
دليل وهو ايضا باطل والا لما خفى على العصر الاول ومنها انه لو
كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول احدى الطايفتين

اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت ومنها ان
اهل العصر الثاني بعض الامه فلا يكون اتفاقهم حجة والجواب عن
الاول ان اتفاقهم على ذلك الجواز كان مشروطاً بعدم طرو الاجماع فاذا
طرء الاجماع زال شرط الاجماع الاول فزال الاجماع وحينئذ لا يلزم نسخ
الاجماع بالاجماع وعن الثاني ان اتفاقهم لا بد ان يكون بدليل ويجوز ان يخفى
الدليل على بعض الامه لا على كلهم وعن الثالث انا لا نقول ان قولهم
حجة بالموت بل نقول بموت احدى الطايفتين يبقى ان قول الطايفة الاخرى
لاندراج قولهم تحت ادلة الاجماع وعن الرابع انه يقتضي ان لا يكون اتفاق
العصر الثاني اذا لم يكن مسبوقاً بالخلاف حجة وان لا يكون اجماع الصحابة
فقط حجة والخصم لا يقول به وكذلك لو اختلف اهل العصر على قولين ثم
رجعوا الى قول واحد منهما اختلفوا في انعقاد الاجماع فمن قال بانعقاد
الاجماع في المسئلة السابقة قال بالانعقاد ههنا على سبيل الاولى لانه
كان للخصم هناك ان يقول المجمعون ليسوا كل الامه وليس له ذلك ههنا
لان المتفقين ههنا هم المختلفون والمنكرون لانعقاد الاجماع هناك اختلفوا
ههنا وقد تقدم شبههم والجواب عنها واعلم انه لا يشترط انقراض العصر
في انعقاد الاجماع اي اذا اتفق اهل العصر على حكم كان حجة وان لم
ينقرضوا خلافاً لاحمد بن حنبل وابن فورك لنا ان ادلة الاجماع تتناولهم
وان لم ينقرضوا لدخول المعصوم فيهم ولانهم كل المؤمنين وايضا لو اشترط
انقراض العصر لم ينعقد اجماع اصلاً واللازم باطل فالملزوم مثله بيان

الملازمة انه ما من عصر اتفق اهله مسئلة الا ويوجد في زمانهم بعض العصر
الثاني ويحصل اللاحق والداخل فلو جوزنا للاحقين المخالفة لم ينعقد
الاجماع اصلاً واستضعف بعض المتاخرين هذه الحجة بان المراد انقراض
عصر الاولين الموجودين عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة من ادرك
ذلك الوقت من المجتهدين لا من ادرك عصر غيرهم او نقول لا يدخل اللاحق في
الاجماع وان كان الانقراض شرطاً وفايدة الاشتراط ظهور نكر او تغير
اجتهاد للمجمعين الاولين فيكون الخلاف منهم سائغاً كخلاف التابعين
قال دام ظله ولو قال بعض اهل العصر قولاً وسكت الحاضرون
فالحق انه ليس باجماع لاحتمال السكوت غير الرضى ولو قال بعض الصحابة
قولاً ولم يوجد له مخالف لم يكن اجماعاً **اقول** اذا قال بعض اهل
العصر قولا وسكت الباقون اختلفوا فيه فقال الجبائي انه اجماع وحجة
وقال الشافعي في احدى الروايتين عنه ليس باجماع ولا حجة وقال ابو هاشم
ليس باجماع ولكنه حجة وقال ابو هريرة من اصحاب الشافعي ان كان
القول فتيى فهو اجماع وحجة وان كان حكماً لم يكن اجماعاً ولا حجة
احتج المصنف على انه ليس باجماع ولا حجة بان السكوت كما يحتمل
الرضى والموافقة يحتمل وجوهاً اخر ومع الاحتمال لم يكن الجزم بل ولا الظن
وتلك الوجوه ان يكون الساكت في وقر القايل او هابه كما روي ان ابن
عباس وافق عمر في مسئلة العول واظهر الخلاف بعده وقال هبته وكان
مهيباً او انه لم يجتهد فيه فلم يحصل له الانكار او انه اجتهد لكنه لم يصل

الى الحكم فتوقف او انه اجتهد ووصل الى حكم لكنه ينتهز الفرصة
او انه راى ان كل مجتهد مصيب او انه يعلم ان غيره انكر عليه وكفاه
المؤونة قال بعض المتاخرين ان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر لان
عادتهم الانكار على المخالف وهو ضعيف واعلم انه اذا قال بعض
الصحابة قولاً ولم يوجد له مخالف لم يكن اجماعاً لان ذلك اما ان يكون
مما تعم به البلوى او لا فالاول لا بد ان يكون للباقين فيه قول اما
مخالف او موافق وان لم يظهر فيجري ذلك مجرى السكوت وقد تقدم
ذلك والثاني يحتمل ان لا يكون للباقين فيه قول وحينئذ لم يكن اجماعاً
قال دام ظله واجماع اهل المدينة ليس بحجة خلافاً لمالك لانهم
بعض المؤمنين **اقول** ذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة وحدهم
حجة وخالفه الجمهور في ذلك واستدل المصنف على عدم كونه حجة انهم
بعض المؤمنين وبعض الامه فلا تتناولهم ادلة الاجماع المتقدمة وهذا ضعيف
لان عدم دلالة ادلة معينة على حكم لا يدل على عدم ذلك الحكم لجواز
اثباته بدليل آخر وهو ما استدل من نصره بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان منفياً عنهم وقد طعن
في هذا الدليل بوجوه ضعيفة والحق في جوابه ان يقال ان الخبر ان لم
يحمل على العموم اي على نفيها جميع الاخباث فلم يكن فيه دلالة على
نفي خبث الخطاء وان حمل على العموم يقتضي ان يكون كل واحد منهم
معصوماً لا يصدر عنهم ذنب البتة لان الذنب ايضاً خبث ولا قايل به

ونصر بعض المتاخرين هذا المذهب بان العادة تقضي بان مثل هذا
الجمع المحصور من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا على راجح
وذلك يوجب رجحان قولهم **قال** دام ظله واما اجماع العترة
فانه حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ولقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي **اقول** هذه المسئلة اصل عظيم يبني
مذهب الشيعة عليها ولا باس ان نستقصي الكلام فيها ونتكلم فيها بما لم يتكلم
به غيري من الشيعة سؤالاً وجواباً **فاقول** اجماع العترة بل قول
واحد منهم حجة ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ووجه الدلالة
ان الله تعالى اخبر بانتفاء الرجس عن اهل البيت واهل البيت علي وفاطمة
والحسن والحسين عم ويدل عليه انه لما نزلت هذه الاية ادار النبي صلعم
الكساء على هؤلاء وقال هؤلاء اهل بيتي والخطاء والضلال من الرجس
فوجب ان يكون منفياً عنهم لا يقال ان الاية نزلت في زوجات النبي صلعم
لقصد دفع التهمة عنهن واستداد الاعين بالنظر اليهن ويدل عليه
ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً
معروفاً الى قوله وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى
واقمن الصلاة وآتين الزكاة واطعن الله ورسوله انما يريد الله الاية

وايضا ان لفظ اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه ببعض الناس
خلاف الاصل ثم ان الخبر اثبت كون اولئك اهل البيت ولا منع من كون
نسائه صلى من اهل البيت ويدل عليه ما قبل الآية والخبر فانه روى
عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الست من اهل البيت قال
بلى ان شاء الله ان قلتم لو كان المراد باهل البيت الزوجات لقال عنكن
ويطهركن قلنا انما قال بلفظ التذكير لانه ادخل المذكورين فيهن في هذا
الحكم فغلب التذكير على التانيث في العبارة كما هو القاعدة المشهورة
للعرب سلمنا اختصاص اهل البيت بمن ذكرتموهم لكن لا يلزم منه كونهم
مطهرين عن الرجس لان الآية تفيد ارادة التطهير لا التطهر وعندكم
لا يلزم من ارادة الله شيئا وقوع ذلك الشيء فانه اراد الايمان من الكافر
الذي مات على كفره ولم يقع سلمنا ذلك لكن لا نسلم انهم مطهرون
من كل الرجس لان الواحد المعرف باللام لم يعم كما تقدم لانا
نقول ان ما قبل الآية وان كان مختصا بالزوجات لكن الآية مخصصة
بالمذكورين لان الخطاب بلفظ الذكور وقد تقدم في هذا الكتاب ان
اللفظ اذا كان ذا علامة التذكير يجب حمله على المذكر وقوله ان
العرب تغلب التذكير قلنا مجاز والاصل عدمه ولو لم يكن الدليل على
ارادة الذكور من اللفظ لكفى وكيف اذا وجد دليل خارج اللفظ وهو
الخبر المذكور وكون ما قبل من الآية مختصا بالزوجات لم يمنع من كون
الآية مختصة بهولاء لان العدول من جماعة الى اخرى في الخطاب

٨٣

جائز قوله اهل البيت في اللغة مخصص بهن قلنا ممنوع وعلى تقدير ثبوته
فالنقل جائز يجب ارتكابه بالدليل والدليل موجود وهو الخبر
المذكور وكون الخطاب بلفظ التذكير قوله الخبر اثبت كون اولئك
اهل البيت ولا منع من كون نسائه من اهل البيت قلنا بل يمنع لان في
الشاهد لو قال ملك لبعض خواصه اني اريد ان اخص اهل بيتك
بالاكرام والانعام فجمع ذلك الرجل جماعة بين يديه ويقول هولاء
اهل بيتي يفيد قطعا ان غيرهم ليس من اهل بيته قوله يدل عليه ما
قبل الآية والخبر قلنا الآية فقد اجبنا عنها واما الخبر فيمكن انها قد
طلبت بذلك شرفا ومنزلة اذ هي التي روت الخبر لا غير وعلى تقدير
صدقها يمكن ان يكون النبي صلى اجبر قلبها بذلك وان لم تكن من اهل
البيت ولم يلزم الكذب لتعليقها بالمشية ولعل الله تعالى لم يرد كونها
منهم قوله الآية تفيد ارادة التطهر قلنا صحيح الا ان ارادته سبب
لفعله لا لفعل غيره فاطلق السبب واراد المسبب بخلاف ارادة
الايمان من الكافر فانه ارادة لفعل غيره ولا يجب وقوع ذلك عندنا
قوله الواحد المعرف لم يعم قلنا بل يعم في النفي لانه تعالى حكم باذهاب
ماهية الرجس واذهاب ماهية الرجس يقتضي اذهاب سائر
افرادها اذ لو بقي فرد منها لكانت الماهية جزءا منه فتكون الماهية
باقية وقد فرضناها مرتفعة هذا خلف ثم نقول الآية اما ان
لا يتناول الزوجات من حيث اللغة او يتناولهن فالاول مطلوبنا

والثاني اما ان يكون الخبر الذي رويناه متواترا او احادا فالاول يجب
تخصيصها به اجماعا وكذا الثاني على الاصح كما تقدم ونقول المراد
باذهاب الرجس اما ان يكون اذهاب الريبة والتهمة كما قالوه او ما
قلناه من اذهاب الخطاء والضلال وامثال ذلك او لا هذا ولا ذاك
والثاني مطلوبنا والثالث مدفوع بالاجماع والاول باطل لان الذكور
لا بد من دخولهم بالاتفاق ولا ريبة ولا تهمة فيهم لانا قالوا انما وجه الخطاب
اليهم كلهم يعني ان فيهم من يمكن ان يلحق به الريبة كما يقال الجماعة فيهم
من يفعل فعلا موجبا للريبة لا تفعلوا ذلك فاني اريد بهذا النهي زوال
الريبة عنكم وان لم يمكن لحوق الريبة بهم كلهم قلنا اذا جوزتم ذلك
فلتجوزوا ان يدخل الزوجات ايضا في الخطاب ويكون المراد اذهاب
انواع الرجس عن بعضهم وان كان الخطاب الى الجميع واما السنة
فهي قوله صلى اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
لعلم اولا ان هذا الخبر يروى على وجهين من حيث اللفظ احدهما هذا
والثاني اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله
وعترتي فعلى الاول ما موصولة وان شرطية والجملة الشرطية صلة
ما والصلة مع موصولها منصوبة المحل بتارك وكتاب الله وعترتي
بدلان من الموصول او عطفا بيان وعلى الثاني ما مصدرية بمعنى المدة
متعلقة بتضلوا وان زائدة والتقدير اني تارك فيكم الثقلين لن تضلوا
مدة تمسككم بهما وكتاب الله وعترتي بدلان من الثقلين او عطفا

٨٤

بيان ووجه الدلالة على المطلوب ان الخبر دل على ان المتمسك بهم في سائر
الاحكام لن يضل ويلزم منه انهم ايضا لن يضلوا فدل على عصمتهم لا يقال
انه من الاخبار الاحاد وانتم قد منعتم من وجوب العمل بالخبر الواحد سلمناه
لكن لا نسلم ان الثقلين هما الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة لما روي
انه قال كتاب الله وسنتي سلمناه لكن لم لا يجوز حمله على رواتهم وحفظهم
لذلك لانهم اخبر بحاله من اقواله واحواله سلمناه لكن انما يدل الخبر على ان
المتمسك بهما لن يضل لا الذي يتمسك بالعترة وحدها سلمناه لكنه معارض
بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وبقوله خذوا شطر دينكم من الحميرا وليس العمل بما ذكرتموه
اولى مما ذكرناه لانا نجيب عن الاول بان الخبر متواتر مفيد للعلم
صحيح اذ الامة اتفقوا على قبوله بعضهم للاستدلال به على ان اجماعهم
حجة وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم وانكار ذلك مكابرة وعلى
تقدير كونه من الاحاد لا يضرنا ذلك لانا نعمل بالخبر الواحد وانما منع
من العمل بخبر الواحد بعض اصحابنا لا كلهم وعن الثاني انه كيف يمكن حمل
الثقلين على الكتاب والسنة مع التصريح بالعترة والخبر الذي رووه نمنع صحته
وعلى تقدير صحته نحن نقول بمقتضاه ولا منافاة بينه وبين كون العترة
ثقلا لا يضل المتمسك بهم لجواز اتصافهما بهذه الصفة وعن الثالث ان حمله
على رواتهم تخصيص من غير دليل وعن الرابع ان الظاهر اتصاف كل واحد

من الكتاب والعترة بالصيغة المذكورة لجعله كل واحد منهما ثقلاً وعن الخامس لان
هذه الاخبار ليست في قوة الدلالة على المطلوب كخبرنا وايضاً لا قائل بالا ان يكون
اجماع هو لا حجة فوجب حمله على غير ذلك والذين قالوا ان اجماع الصحابة
او الايمة الاربعة او الشيخين حجة انقرضوا وكفى انقراضهم دليلاً على بطلان
مقالتهم **قال** دام ظله البحث الرابع لا يحصل الاجماع الا عن دليل والا
لزم الخطاء على كل الامة **اقول** لا يجوز حصول الاجماع الا عن
دلالة او امارة خلافاً لقوم جوزوا صدوره عن تبخيت لنا ان القول في
الدين من غير دلالة ولا امارة خطاء وكل ما كان خطاء فهو منفي عن جميع
الامة وتحصل من المقدمتين المطلوب قالوا ولو لم يكن الاجماع الا عن دلالة
وامارة لكانت الحجة تلك الدلالة او الامارة ويسقط فائدة الاجماع
وايضاً اجماعهم على بيع المراضاة لا عن دلالة ولا امارة والجواب
عن الاول انه ينفي الاجماع مطلقاً والخصم لا يقول به وفائدة الاجماع
انه كاشف عن الدليل وقائم مقامه وجه دلالته وعن الثاني ان عدم العلم
بطريق الاجماع لا يدل على عدم الطريق **قال** دام ظله وهل
يعتبر قول العوام في الاجماع الحق عدمه لان قول العامي لا لدليل فيكون خطاء
فلو كان قول العالم خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء ولا عبرة بقول
الفقيه في مسايل الكلام ولا بالمتكلم في مسايل الفقه ولا بقول الحافظ
للمذاهب والاحكام اذا لم يكن متمكناً من الاجتهاد لانهم كالعوام فيما
لا يتمكنون من الاجتهاد فيه ويعتبر الاصولي في الاحكام اذا كان متمكنا

من الاجتهاد فيها وان لم يكن حافظاً لها **اقول** لا يعتبر دخول
العامة في المجمعين خلافاً للقاضي ابي بكر لانه لو فرض مخالفة العامي
للمجتهدين يكون قول العامي خطاء لانه قول في الدين من غير دليل وحينئذ
يجب ان يكون قول المجتهدين حقاً والا لزم اتفاق الامة على الخطاء وهو
المطلوب وايضاً اجمعت الصحابة خواصهم وعوامهم على عدم اعتبار قول
العامي في الاجماع احتج الخصم بانهم داخلون تحت المؤمنين والامة
فوجب اعتبار قولهم والجواب ان وجوب متابعة كل الامة لا يقتضي
وجوب متابعة مجتهديهم والدليل الذي ذكرناه دل على وجوب متابعتهم
واما العلماء فاهل كل فن يعتبر قوله في الاجماع الواقع في ذلك الفن
لا في فن غيره فلا اعتبار بقول الفقيه في مسايل الكلام ولا بقول المتكلم
في مسايل الفقه ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن مجتهداً
في المسايل الفروعية والاصولية لان كل واحد من هولاء كالعامي بل العامي
في غير فنه واما الاصولي اذا لم يكن حافظاً للاحكام فالحق اعتبار قوله
في مسايل الفقه لنا انه متمكن من الاجتهاد الذي هو طريق الى التمييز بين الحق
والباطل فيعتبر قوله كغيره من المجتهدين الحافظين للاحكام **قال**
دام ظله اجماع غير الصحابة حجة لتناول الادلة له ولا يجوز وقوع
الخطاء من احدى شطري الامة في مسئلة ومن الشطر الآخر في اخرى
لاستلزامه تخطية كل الامة **اقول** اجماع غير الصحابة حجة
خلافاً لاهل الظاهر لنا ان ادلة الاجماع يتناولهم اما عندنا فلوجود

المعصوم فيهم واما عند الجمهور فلان سبيلهم سبيل المؤمنين فوجب اتباعه
لا يقال انما الآية دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الحاضرين في
وقت الخطاب لا الذين سيوجد بعدهم لانا نقول انه يقتضي انه لو مات
واحد من الحاضرين لم ينعقد الاجماع بالباقين لكن كثيراً منهم مات في
زمن الرسول فيلزم انتفاء الاجماع بالكلية واذا قال احد شطري الامة
مسئلة وقال الشطر الآخر مسئلة اخرى لا يجوز ان يكون الشطران مخطئين
في تينك المسئلتين بل اما ان يكونا مصيبين او احدهما مصيباً والآخر مخطئاً
والا يلزم تخطية كل الامة **قال** دام ظله الفصل التاسع في الاخبار
وفيه مباحث الاول ماهية الخبر معلومة بالضرورة فان عرض اشتباه
ميزناها بحتمل الصدق والكذب **اقول** هذا الكلام كانه جواب سؤال
محذوف وذلك ان بعض الناس عرف الخبر بانه الذي يحتمل الصدق والكذب
فاعترض عليه بان الصدق والكذب نوعا الخبر والنوع يعرف بالجنس كما
يقال الصدق خبر مطابق والكذب خبر غير مطابق فتعريف الخبر بهما
دور فاجاب عنه بان ماهية الخبر غنية عن التعريف معلومة بالضرورة
لان كل واحد يخبر ويخبر له ويفرق تفرقة بديهية بينه وبين الانشاءات
ويعلم ما يصلح ان يكون جواباً له وما لا يصلح وذلك يقتضي بداهته واما
قولنا انه الذي يحتمل الصدق والكذب فليس لتعريف ماهيته بل
لرفع الاشتباه الواقع بينه وبين الانشاء واعترض على التعريف بوجوه اخر
اولها ان الواو العاطفة للجمع وذلك يقتضي اجتماع الصدق والكذب في

واحد وان بدل باو لكان للترديد وهو ينافي التعريف وثانيها ان خبر
الله تعالى لا يحتمل الكذب فكان خارجاً عنه وثالثها ان من قال محمد ومسيلمة
صادقان او كاذبان لا يقال انه صدق ولا كذب وان كان خبراً والجواب
عن الاول ان الخبر من حيث هو خبر يحتملهما لكن احتمال اتصاف الشيء بالشيء
لا يستلزم الاتصاف بالفعل حتى يلزم اجتماعهما ولو بدل باو لصح ايضاً لان
معناه امكان تطرق احدهما لا بعينه وعن الثاني ان خبر الله تعالى من حيث
الخبرية يحتمل الكذب وامتناعه مستفاد من خارج وعن الثالث ان الكلام
خبران احدهما صادق والآخر كاذب **قال** دام ظله ولا يخلو عنهما
اقول الحق انه لا واسطة بين الصادق والكاذب لان الخبر اما
ان يكون مطابقاً لما في الواقع او لا والاول الصادق والثاني الكاذب
خلافاً للجاحظ فانه اثبت واسطة ومنشاء الخلاف ان الصدق والكذب
انهما مشروطان باعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها ام لا فعند الجاحظ
نعم ولذلك اثبت واسطة وهو الخبر الذي لا يعتقد مخبره انه مطابق
او غير مطابق واحتج عليه بقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله
كذباً ام به جنة وهم لم يكونوا معترفين بصدقه وجعلوا الجنة
في مقابلة الكذب ومقابل الشيء لا يكون منه والجواب لا نسلم انهم
جعلوا الجنة في مقابلة الكذب بل في مقابلة الافتراء وحينئذ لا يخرج
الجنة عن كونها كذباً لان الكذب حينئذ ينقسم الى الافتراء والجنة
ونحو انقسام امر كلي الى امرين متقابلين **قال** دام ظله

وهو اما ان يكون مقطوعاً بكونه صدقاً او بكونه كذباً او يجوز فيه الامران
والاول سبعة المتواتر وما علم وجود مخبره اما بالضرورة او بالاستدلال
وخبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الامام عندنا وخبر كل الامة والخبر
المعتضد بالقراين والثاني الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم بالضرورة
او بالاستدلال **اقول** الخبر كما يقسم باعتبار مطابقته
لما في الواقع وعدم مطابقته كما تقدم كذلك يقسم باعتبار جزم السامع
بالمطابقة وجزمه بعدم المطابقة وعدم الجزم بهما فالاول سبعة
وهي التي عدها المصنف مثال الاول كمن اخبر ان السماء فوقنا والارض
تحتنا ومثال الثاني كمن اخبر ان العالم محدث والثالث والرابع ظاهران
لان الاسلام والشرع مبنيان عليهما وعلى صدقهما واما خبر الامام فلانه
معصوم وكذا كل الامة اما لاشتمال قولهم على قول معصوم واما
للآية كما تقدم ومثال السابع خبر من اخبر وهو خارج عن بيت القاضي
بموت ولده مع انضمام قراين الموت اليه من البكاء والصراخ واحضار
اسباب التجهيز واما الذي يجزم بعدم المطابقة كمن اخبر بان السما
تحتنا والارض فوقنا وان العالم قديم واما الذي لا يجزم بالمطابقة
وعدمها فهو ما عدا ما ذكرناه من اخبار الاحاد التي لم يعتضد بالقراين
قال دام ظله البحث الثاني في افادة التواتر العلم الحق ان خبر
المتواتر يفيد العلم الضروري خلافاً للمرتضى حيث وقف ولابي الحسين حيث
قال انه نظري لان جزمنا بوقوع الحوادث العظام كوجود محمد عم

وبوجود البلدان الكبار لا يقصر عن العلم بان الكل اعظم من الجزء وغيره
من الاوليات وهو حاصل للعوام ومن لا يتأتى له الاستدلال ولا يقبل
التشكيك **اقول** التواتر في اللغة مجي واحد بعد واحد بفترة
بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة عن اخبار جماعة بلغوا كثرة يفيد
بنفسه العلم مع قطع النظر عما ضم اليه من القراين والحق انه يفيد العلم
الضروري خلافاً للسمنية حيث قالوا انه يفيد الظن الغالب وخلافاً لابي
الحسين والكعبي منا وامام الحرمين والغزالي من الاشاعرة حيث قالوا انه يفيد
العلم النظري خلافاً للمرتضى حيث توقف والدليل الذي ذكره المصنف
يدفع جميع هذه المذاهب وهو ظاهر قال المرتضى وابو الحسين انا لا نريد
بالنظري الا علما يتوقف على علوم اخر وخبر التواتر هذا شانه لتوقفه
على انه لا داعي للمخبرين على الكذب وانه لا لبس في المخبر عنه واذا
كان كذلك امتنع ان يكون كذباً فوجب ان يكون صادقاً وايضاً لو كان
ضرورياً لعلمنا بالضرورة انه ضروري كساير الضروريات والجواب
عن الاول انا نحلف بالايمان الصادقة انا جازمون بما اخبر عنه بالاخبار
المتواترة وان لم يخطر ببالنا هذه الوسايط وعن الثاني ان كون العلم
ضرورياً كيفية له ويجوز ان يكون الشي معلوماً وكيفيته مجهولة
قال دام ظله البحث الثالث في شرايط المتواتر منها ان لا يكون
السامع عالماً بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق
شبهة او تقليد الى اعتقاده نفي موجب الخبر وان يكون المخبرون

مضطرين الى ما اخبروا عنه لاستنادهم الى الحس وشرط قوم العدد
واختلفوا فقال قوم اثنى عشر وقال ابو الهذيل عشرون وقيل اربعون
وقيل سبعون وقيل بالثماية وبضعة عشر والكل ضعيف بل المرجع فيه
الى حصول اليقين وعدمه فان حصل فهو متواتر والا فلا **اقول**
هذه شرايط حصول العلم بخبر التواتر اولها ان يكون السامع متاهلاً
لقبول العلم غير عالم بما اخبروا به لئلا يلزم تحصيل الحاصل والثاني ان لا
يكون ذلك الخبر مسبوقاً بشبهة او تقليد كخبر النص الصريح المتواتر
على امامة علي فان المنكرين لذلك خواصهم وعوامهم لما سبق لهم شبهة او
تقليد لم يحصل لهم العلم الثالث ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا
ظانين فانه لا يلزم من اجتماع الظنون علم الرابع ان يكون علمهم مستنداً
الى الحس لا الى العقل اذ لو كان مستنداً الى العقل لكان المؤثر
في حصول العلم هو العقل لا الخبر وجعل المصنف هذين قسماً واحداً
لا يقال لو كان العلم مشروطاً بحصول هذه الشرايط لكان نظرياً لا
ضرورياً لتوقفه على العلم بهذه الشرايط لانا نقول انما يلزم ما ذكرتم
ان لو قلنا ان العلم يتوقف على العلم بتلك الشرايط واما لو قلنا انه
يتوقف على حصول الشرايط والعلم بحصول الشرايط بعلم من حصول
العلم بالخبر فلا يلزم ما ذكرتم وشرط قوم غير محققين العدد في حصول
التواتر ثم اختلفوا في تعيين اقل ذلك العدد فقيل اثنى عشر بعدد
نقباء بني اسرائيل قال تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً وانما خصهم بذلك

العدد

العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مايتين وخصهم بذلك لحصول العلم بالمخبرين
به وقيل اربعون اخذاً من قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين وكانوا في الاربعين وقيل سبعين اخذاً من قوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلاً لميقاتنا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقيل
بالثماية وبضعة عشر نظراً الى عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليعلم المخبر
به للمشركين وكل من هذه التعيينات تكلفات باردة والحق ان اقل
العدد الذي يحصل به العلم غير معلوم لنا بل معلوم لله تعالى واذا حصل العلم
بقول المخبرين حصل العلم بتعيين العدد ومثلوا ذلك بالاكل والشرب
فان المقدار الذي يحصل به الشبع والري من الخبز والماء انما يحصل العلم
به بعد حصول الشبع والري واعلم ان الشرايط المذكورة كما
يعتبر في خبر المسندين خبرهم الى الحس كذلك يعتبر في خبر المسندين
خبرهم الى قوم آخرين وفي كل قوم من الوسايط وهو الذي يعبر عنه باستواء
الطرفين والواسطة واعلم ان هيهنا شرايط اخر معتبرة عند اقوام
وهي غير معتبرة عندنا منها ما قاله بعض المسلمين وهو ان يكون المخبرون
مسلمين عدولاً لان الكفر عرضة الكذب والعدالة ضابط الصدق
وغرضهم به دفع تواتر النصارى في قتل عيسى وصلبه وما نقلوه عن عيسى
من كلمة التثليث وهذا ضعيف فانا نعلم قطعاً ان اهل قسطنطينية لو
اخبروا بقتل ملكهم لحصل لنا العلم وليس ذلك الا لان الكثرة مانعة من

التواطي على الكذب الا الاسلام والعداله ومنها ما قال اليهود وهو
ان يكون المخبرون مشتملين على الاذلا والمساكين وغرضهم بذلك دفع تواتر
النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانهم اذلا لم يدخلوا
في المتواترين وهو ضعيف ايضا لانا نجد من انفسنا الجزم بخبر الاكابر
والشرفا اذا حصلت الشرايط المذكوره وان لم يشتملوا على الاذلا
ومنها ما اعتبرته اليهود ايضا وهو ان لا يكونوا على دين واحد ومنها
ما اعتبره الراوندي وهو ان يدخل فيهم المعصوم ومنها ما اعتبره قوم
وهو ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ومنها ما اعتبره اخرون وهو
اختلاف اسبابهم واوطانهم واديانهم ليومن تواطيهم على الكذب وضعف
هذه الشرايط يعلم بادنى تامل **قال** دام ظله البحث الرابع خبر
الله تعالى صدق وهو ظاهر على قولنا لانه غني عن الكذب حكيم في افعاله
عالم بكل معلوم واستحال وقوع الكذب منه ولان الرسول صلى الله عليه وسلم اخبر
بصدقه ولا دور وخبر النبي صلى الله عليه وسلم صدق للدلالة المعجزه عليه وخبر الامام
صدق لانه معصوم وخبر كل الامه صدق لما بينا ان الاجماع حجه
اقول لما كان ما عدا الخبر المتواتر اخبار اخر واجبة الصدق شرع
بذكرها وهذه الاخبار وان تقدم ذكرها الا انه لم يستدل على صدقها
فاعادها ههنا واستدل على صدقها فمنها خبر الله تعالى واستدل المصنف عليه
بوجهين الاول وهو على قاعدة المعتزله ان الكذب قبيح وكل قبيح محال عليه
اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلانه عالم بالذات غني على الاطلاق

بالعصمة او
الاعادة الخصم

فيكون عالما بقبحه صارف له عن فعله وليس له داع الاحتياج وكل
من ليس له داع الى الفعل مع وجود الصارف يمتنع عليه الفعل قال
فخر الدين الرازي رحمه الله مخاطبا للمعتزله نظنون ان هذا المطلوب ظاهر
على اصلكم وليس كذلك لانكم ان اردتم بالكذب الكلام الذي لا
يطابق المخبر عنه مع قطع النظر عن الزايد والمضمر فلا يمكنكم القطع
باستحالة الكذب عليه لان اكثر عمومات القران مخصوصة وهي
غير مطابقة للمخبر عنه بحسب ظاهر اللفظ وكذلك القول في الحذف
والاضمار وان اردتم به الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه وان نظر
الى الزايد والمضمر فيلزمكم ان لا يكون في الوجود كذب لانه لا خبر
يفرض كذبه الا وهو بحال لو اضمر فيه او حذف منه لصدق **اقول**
هذا التهويل خال عن التحصيل لانا نختار التفسير الثاني لكن الزياده
والاضمار على قسمين قسم يجوز في تلك اللغه وقسم لا يجوز فالكذب
هو الكلام الذي لا يطابق المخبر وان اضمر فيه او حذف عنه ما جاز
اضماره وحذفه فتخصيص العام لا يستلزم الكذب لان اطلاق العام
على الخاص جايز في لغة العرب وكذلك قوله تعالى وجاء ربك ليس
بكذب لان الاضمار في مثل هذه الصورة جايز للقرينة العقليه
وهي استحالة المجي عليه وقول زيد مثلا ضربت عمرا والحال انه لم يضربه
كذب ان اراد مدلول اللفظ وان اراد ضربت اخاه او غلامه فهو
غالط لان الاضمار في مثله لم يجز والدليل الثاني وهو الذي استدل

به الغزالي ان الرسول اخبر بصدق اخبار الله تعالى وكل ما اخبر الرسول به
حق ولا دور فيه لان صدق قول الله تعالى على هذا التقدير وان توقف على
صدق قول الرسول لكن صدق قول الرسول لا يتوقف على صدق
قول الله تعالى لان تصديقه باظهار المعجزه يجري مجرى قوله انت رسولي
وقوله انت رسولي يجري مجرى قول من قال لوكيله انت وكيلي
وهذه الصيغه للانشا والانشاء لا يدخل فيه التصديق والتكذيب
والوكيل وكيل سواء كان الموكل صادقا او كاذبا فكذلك الرسول
يكون رسولا سواء الله صادقا او كاذبا **اقول** فيه نظر لان قول
القايل انت وكيلي انما يكون انشاء ان لو قصد الانشاء واما ان
لم يقصد فيكون اخبارا صادقا او كاذبا وحينئذ يجوز ان يكون اظهار
المعجزه بمنزلة الخبر لا الانشاء وحينئذ يتوقف صدق الرسول على
صدق الله تعالى لانه لو جاز عليه الكذب لجاز ان يكون المعجز قايما
مقام الخبر الكاذب فيكون الرسول كاذبا فلو اثبت صدقه تعالى بخبر
الرسول لزم الدور ومنها خبر الرسول والدليل على صدقه المعجز
هكذا قاله الغزالي وفيه نظر لان المعجز انما يدل على صدقه مطلقا
لو ادعى انه صادق في جميع ما يخبر به ويظهر المعجز عقيب الدعوى
وذلك غير معلوم بل الحق ان يستدل على صدقه في دعوى الرساله
بالمعجزه وفي غيرها بما نقله من الدلاله على عصمة الانبيا ومنها
خبر الامام وقد تقدم في الاجماع ما دل على عصمتهم وكذا خبر كل الامه

قال دام ظله البحث الخامس في خبر الواحد وهو ما يفيد الظن وان
تعدد المخبر وهو حجه في الشرع خلافا للسيد المرتضى وجماعه لنا قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم
العلم واورد ابو الحسين اعتراضا لازما وهو دلالته على قبول الفتوى
لا الخبر وايضا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب التثبت عند
اخبار الفاسق فاذا اخبر العدل لم يخل اما ان يجب القبول وهو المطلوب
او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل او يتوقف فتنتفي فايده
الوصف بالكليه وايضا فان خبر الواحد مقبول في الفتوى
والشهادات مع انتفا العلم وايضا فانه يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون
ولان جماعه من الصحابه عملوا باخبار الاحاد ولم ينكر عليهم احد فكان
اجماعا **اقول** خبر الواحد خبر يفيد الظن سواء كان راويه
واحدا او اكثر قلوا ام كثروا واختلف الناس في وقوع التعبد به
ان التعبد ورد به سمعا وعقلا وهو قول القفال وابن سريج وابي الحسين
البصري خلافا لبعضهم حيث لم يجوز التعبد به اصلا والمرتضى حيث
جوزه عقلا ومنع وقوعه سمعا وللجبائيين وابي جعفر الطوسي حيث قالوا
ورد التعبد به سمعا لا عقلا واتفق الجميع على جواز العمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والامور الدينيه واستدل
المصنف على المطلوب بالنص والقياس والعقل والاجماع اما النص

فالتيان الاولى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية ووجه الدلالة
ان الله تعالى اوجب الحذر على القوم عند اخبار عدد غير مفيد للعلم
وهو المطلوب وانما قلنا انه اوجب الحذر لانه قال لعلهم يحذرون
ولعل للترجي والترجي محال على الله تعالى فوجب حمله على لازمه وهو
الطلب وقد تقدم ان الطلب الوارد منه تعالى يجب حمله على الوجوب وانما
قلنا ان هذا الايجاب عند الاخبار لانه قال لينذروا قومهم والانذار
عبارة عن خبر مخوف والخبر داخل في مفهوم الخبر المخوف وانما قلنا
ان هذا اخبار عدد لا يحصل العلم بهم لان لفظة الطائفة تطلق على
الثلثة فما فوقها والعلم لا يحصل بالثلثة وما فوق ذلك واعترض
ابو الحسين على ذلك بان الانذار الذي اوجب عنده الحذر لا يجوز ان
يكون من الفتوى ويقوى هذا الاحتمال انه قال ليتفقهوا في الدين
والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الخبر واستحسن المصنف هذا
الاعتراض وجعله لازما ويمكن ان يجاب عنه بان حمل هذا
الانذار على الفتوى يوجب التخصيص من جهة الانذار وهو ظاهر
ومن جهة القوم ايضا لانه لو اراد الفتوى لكان المراد بالقوم غير
المجتهدين ولا دليل على هذا التخصيص فوجب حمل الانذار على مطلق
الخبر المخوف سواء كان من الفتوى او الرواية فان الخبر كما يروى
للمجتهد ليتمسك به كذلك يروى للعامي لينتفع به من الانزجار وغيره
الآية الثانية قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ووجه الاستدلال

انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد العدل لكان اما ان يجب رده او التثبت
فيه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الخبر الواحد اما
ان يجب قبوله او لا يجب والثاني اما ان يجب رده او لا يجب والثاني هو التثبت
وهذا حصر عقلي فيلزم من رفع الاول ثبوت احد الباقيين وبيان بطلان
التالي ان الرد يستلزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق لان الله
تعالى اوجب التثبت عند اخبار الفاسق في الآية والرد اسوء حالا من التثبت
واما التثبت فلانه لو وجب التثبت عند اخبار الواحد العدل لم يبق لصفة الفسق
في الآية فايدة البتة وايضا لو كان كون خبر الواحد واحدا صالحا لكونه علة
للتثبت لما علل الله تعالى التثبت بالفسق لان كون الواحد واحدا صفة ذاتية وكونه
فاسقا صفة عرضية مفارقة ولا يعلل بالعرضي المفارق مع وجود الذاتي
لا يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت الذي هو صفة
ذاتية صالح للتعليل به وهذا دليل حسن اصلحته حتى صار هكذا واما
القياس فهو قياس الخبر على الفتوى والشهادة في وجوب العمل عليه بكونهما
مقبولان باجماع المسلمين ولم يفيدا العلم والجامع بينهما تحصيل المصلحة
او دفع المفسدة المظنونة وللقائل ان يقول ان هذا قياس مع وجود
الفارق وهو ان الفتوى امر ضروري اذ لا يمكن تكليف كل احد بالاجتهاد
وكذا الشهادة لاجل تمييز الحق عن الباطل وليس امر الخبر كذلك لانه ان
وجد دليل قطعي في الواقعة يعمل عليه والا يعمل بالبراءة الاصلية واما
العقل فهو ان العمل بخبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكل ما كان

كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر بامر حصل ظن وجود
الامر واذا انضم هذا الظن الى ما علم ان مخالف الامر يستحق العقاب حصل ظن
العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح
والمرجوح معا فبقي العمل بالراجح فقط وهو المطلوب واما الاجماع
فهو ان بعض الصحابة عمل بخبر الواحد ولم ينكر الباقون فكان اجماعا
بيانه ان الصحابة رجعوا الى خبر ابي بكر ان الانبياء يدفنون حيث يموتون
وروي انه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال بان النبي صلعم قضى فيها
بخلافه فنقض حكمه ورجع الى قوله وقال عمر يوما رحم الله امرءا
سمع من رسول الله شيئا في الجنين فقام اليه حمل بن مالك واخبره ان النبي
قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم اسمع هذا لقضيت فيه بغيره وروي
ان عمر ما كان يورث المراة من دية زوجها فاخبره الضحاك ان النبي صلعم
كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وروي
ان عمر قال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف
اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم
الجزية واقرهم على دينهم وكان علي عم يحلف الراوي وقبل رواية ابي
بكر من غير يمين وقبل رواية المقداد في حكم المذي وقال ابن عمر كنا
نخابر اربعين سنة ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عم
عن المخابرة وقال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب
اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار

فاكسرها فقمت فكسرتها وقيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب
الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي
بن كعب قال خطبنا رسول الله صلعم وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان
موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل ومن طالع كتب الاخبار يجد هذه
الاخبار كالقطرة بالنسبة الى بحر هذا الباب لا يقال هذه اخبار آحاد
ونحن نمنع وجوب العمل بخبر الواحد فكيف يثبت بها وايضا غاية ما ذكرتموه
انهم عملوا عند هذه الاخبار وذلك لم يدل على محل النزاع لجواز ان يكون عملهم
لا بهذه الاخبار بل لما سمعوا الخبر تذكروا دليلا ولعلهم اجتهدوا اجتهادا ادلهم الى
الحكم الموافق للخبر والجواب عن الاول بوجهين احدهما ان كل واحد من
هذه الاخبار وان كان من الآحاد لكن الاخبار الآحاد اذا كثرت يمتنع ان يكون
كلها كاذبة بل لا بد ان يكون واحد منها لا على التعيين صادقا واياما صدق
حصل المطلوب لاشتراك الجميع في المعنى المطلوب والثاني ان هذه الاخبار
باسرها قد اشتركت في انهم قبلوا اخبار الواحد فصار هذا المعنى المشترك
منقولا بكل هذه الاخبار فيكون متواترا وان كانت خصوصياتها منقولة بالآحاد
وايضا روى ابو بكر الائمة من قريش فرجعوا الى قوله وهذا الحديث منقول
بالتواتر ويحصل به الغرض وعن الثاني ان عملهم لو كان بغير هذه الاخبار
لوجب عليهم اظهار ذلك الغير عادة ودينا اما العادة فلان الجمع العظيم
اذا اهتموا بامر التبس عليهم ثم ظفروا على دليل زال به عنهم اللبس لابد في العادة
ان يظهروه ويتبشروا به ويتعجبوا من ذهابه عليهم واما الدين فلانهم

لو عملوا بغير الخبر بشيء آخر لا وهموا انهم عملوا بمجرد ذلك الخبر وايهام الباطل غير جائز كما ان قائلا لو قال لجماعة احكموا في هذه المسئلة بمجرد شهوتي فذكر اولئك الجماعة في الحال حديثا موافقا لشهوة ذلك القائل فعلموا انه لم يحكموا من جهة الدين لم يخفوا ذلك الحديث **قال** دام ظله البحث السادس في شرائطه يشترط كون الراوي بالغا عاقلا مسلما عدلا ضابطا فلا تقبل رواية الصبي لانه ان لم يكن مميزا لم يحصل الظن بقوله وان كان مميزا علم نفي الحرج عنه مع الكذب فلا يمتنع منه وتقبل روايته لو كان صبيا وقت التحمل بالغا وقت الاداء والكافر لا تقبل روايته سواء كان مذهبه جواز الكذب او لا لانه فاسق والفاسق مردود الرواية ولا تقبل رواية الفاسق للآية ولا تقبل رواية المجهول حاله خلافا لابي حنيفة لان عدم الفسق شرط في الرواية وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط **اقول** هذه شرائط خبر الواحد وهي خمسة الاول ان يكون بالغا فلا يقبل خبر الصبي لما ذكره ولانه اسوأ حالا من الفاسق لكون الفاسق يخاف الله تعالى بخلاف الصبي وسيأتي ان خبر الفاسق غير مقبول واما لو كان صبيا حال التحمل بالغا حال الاداء فيقبل روايته بالاجماع فان الناس يحضرون الصبيان مجالس الحديث من غير نكير عليهم وايضا قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير من غير فرق بين ما حملوه بعد البلوغ او قبله الثاني العقل فانه لا يمكن مع الجنون الضبط والاحتراز عن الخلل الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر الذي ليس من اهل القبلة بالاجماع واما الذي من اهل القبلة كالمجسمة وغيرهم

فمذهبنا انه لا تقبل روايته وهو مذهب القاضي ابي بكر وعبد الجبار خلافا لابي الحسين البصري فانه قال ان كان مذهبه جواز الكذب فلا تقبل روايته والا قبلت لنا انه فاسق والفاسق مردود الرواية الرابع العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف في حبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع والدليل على ان الفاسق لا تقبل روايته قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند نبأ الفاسق والتثبت غير القبول ان قيل كما ان التثبت غير القبول كذلك غير الرد وانتم تقولون بالرد قلنا فائدة التثبت ظهور الصدق وذلك انما يكون عند حيوة الراوي لا عند مماته واما رواية المجهول الحال فغير مقبولة عندنا وعند الشافعي خلافا لابي حنيفة لنا ان شرط قبول الرواية عدم الفسق وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط قال ابو حنيفة بل شرط رد الرواية الفسق وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط والجواب لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول واسطة وهو التوقف الخامس الضبط وهو ان لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له فان عند عدمه لا يؤمن من الاختلال في الرواية من الزيادة والنقصان والتبديل **قال** دام ظله البحث السابع فيما ظن انه شرط وليس كذلك الفقيه ان الواحد اذا

كان عدلا قبلت روايته سواء عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او رواية عدل آخر خلافا للجبائي لان الصحابة رجعوا الى اخبار العدل وان كان واحدا ولان الادلة تناوله ولا يشترط كون الراوي فقيها خلافا لابي حنيفة فيما خالف القياس لما تقدم من الادلة العامة ولقوله صلى الله عليه نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط عدم مخالفة الراوي له لاحتمال مصير الراوي الى ما توهمه دليلا وليس كذلك والاقرب عدم اشتراط نقل اللفظ مع الاتيان بالمعنى كملا لان الصحابة لم ينقلوا الالفاظ كما هي لانهم لم يكتبوها ولا كرروا عليها مع تطاول الازمنة **اقول** هذه شروط اعتبر كل واحد منها قوم في قبول خبر الواحد وليست بشروط عندنا اولها قول الجبائي فانه قال لا يقبل قول الواحد العدل الا اذا اعتضد بقول عدل آخر او بظاهر او بعمل بعض الاصحاب او باجتهاد او يكون منتشرا لنا ما نقلنا من ان الصحابة قبلوا خبر الواحد وان لم يكن معتضدا بشيء من ذلك وايضا الادلة الاخر التي ذكرناها دلت على القبول وان لم يعتضد بشيء مما ذكره احتج الخصم بانه صلى الله عليه لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر وابو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة ولم يعمل على خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد خبر فاطمة بنت قيس وايضا اعتبر في الشهادة العدد فكذلك الخبر بالقياس عليه بل ههنا اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما بخلاف الشهادة والجواب عن الاول

انه لما تعارضت رواياتنا التي نقلت وهذه الروايات وجب الجمع بينهما بان نحمل رواياتنا الواقعة المجردة عن التهمة وهذه على الواقعة التي معها التهمة وعن الثاني انه منقوض بامور اعتبروها في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة وعدم العداوة الثاني قول ابي حنيفة فانه قال اذا كانت الرواية مخالفة للقياس فانظر ان كان الراوي فقيها اقبل روايته والا فلا لنا ان الادلة التي تقدمت لم تفصل بين الفقيه وغيره والحديث الذي ذكره المصنف نص على عدم اشتراط الفقه احتج ابو حنيفة بان الخبر والقياس دليلان تعارضا من غير ترجيح فوجب التساقط والرجوع الى غيرهما وايضا صدق الراوي لا يدل على كونه مجدا لانه ربما جرى ذكر رجل عند الرسول فقال عليه السلام اقتلوا خبر الرجل فالفقيه يعلم انه ينصرف الى المذكور والعامي ربما ظن الاستغراق والجواب ان الاول لا يرد علينا لانا لا نقول بالقياس وعن الثاني ان ذلك التمييز لم يتوقف على الفقه بل على الطبع السليم ان كان عربيا وعلى علم العربية ان كان اعجميا الثالث قول بعض الحنفية وهو ان الراوي اذا كان مذهبه خلاف روايته وجب المصير الى مذهبه لانه اعرف منا بمقاصد النبي لمشاهدته اياه ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في الولوغ انه يغسل سبعا على الندب لان مذهب ابي هريرة الاقتصار على الثلث وقال الشافعي ان كان تاويل الحديث خلاف الظاهر ارجع الى الحديث وان كان احد محملي اللفظ المجمل ارجع الى تاويله وهذا احق لان المقتضي لمدلول الخبر قائم وهو ظاهر

اللفظ ومعارض بمخالفة الراوي لا يصلح للمعارضة لاحتمال ان يتوهم ما ليس
بدليل دليلا الرابع قول ابن سيرين وبعض المحدثين من اشتراط نقل الخبر
بالفاظه من غير تغيير من زيادة ونقصان وتبديل والحق عدم الاشتراط
لكن بثلث شرائط ا عدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ب
عدم الزيادة والنقصان ج مساواة الترجمة للاصل في الجلاء والخفاء لان
الخطاب ورد على قسمي المحكم والمتشابه لسر يعلمه الله تعالى فلا يجوز التغيير وهذا
مذهب ابي الحسين البصري وابي حنيفة لنا ان الصحابة ما كانوا يكتبون
الروايات في مجالسها ولا يكررون عليها ويروونها بعد تطاول الازمنة
وذلك يوجب القطع بعدم رواية الفاظها ولذلك كان ابن مسعود اذا
روى حديثا قال هكذا او نحوه وايضا انهم نقلوا معنى واحدا بالفاظ
مختلفة مذكورة في مجلس واحد من غير نكير لبعضهم على بعض احتج
الخصم بقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
وذلك يقتضي عدم جواز الترجمة والجواب ان ناقل المعنى كما هو مؤد
كما سمع ولذلك يصح ان يقال للمترجم نقل كما قال اي ادى المعنى كما قال
قال دام ظله البحث الثامن في الاخبار المردودة خبر الواحد اذا اقتضى
علما ولم يوجد في الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب رده لانه اقتضى التكليف
بالعلم ولا يفيده فيلزم التكليف بما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله
وان عمت به البلوى خلافا للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة رجعوا في
احكام الرعاف والقيء والقهقهة في الصلوة الى الاحاد مع عموم البلوى

فيها اقول خبر الواحد اما ان يقتضي العلم او العمل اي غرض الخبر
اما العلم بمقتضاه او العمل بمقتضاه فالاول اما ان يكون في الادلة
القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فالاول وجب قبوله لجواز ان يقتصر به
النبي صلعم على احاد الناس واقتصر على غيرهم بدليل آخر والثاني يجب رده
سواء اقتضى مع ذلك العمل او لا لادائه الى التكليف بما لا يطاق لانه
يقتضي العلم ولا دليل يدل عليه مثال ما يقتضي العلم فقط كان يقول اعلموا
ان موسى بني اسرائيل هو موسى صاحب خضر ومثال ما يقتضي العلم والعمل
كان يقول اعلموا ان صلاة الوتر واجبة والثاني وهو الذي يقتضي العمل
يجب قبوله مطلقا سواء لم يعم به البلوى او عم كخبر ابن مسعود في
نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم
الليل وخبره في رفع اليدين من الركوع والاكل في الصوم ناسيا خلافا
للكرخي وبعض الحنفية فيما عم به البلوى دليلنا النص والالزام اما
النص فهو ان الادلة المتقدمة عامة في وجوب العمل بخبر الواحد واما الالزام
فهو ان حكم الرعاف والقيء والفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة انما ثبت
بالخصم باخبار الاحاد مع عموم البلوى بها ان قيل ليس هذه الاحكام كمس
الذكر في عموم البلوى قلنا سلمنا عدم المساواة لكن لا يخرج بذلك
عن عموم البلوى قال دام ظله والمرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة
ومالك وجمهور المعتزلة لان عدالة الاصل مجهولة والشك في الشرط يستلزم
الشك في المشروط اقول الخبر المرسل صورته ان يقول العدل الذي

لم يلق الرسول قال رسول الله وهو عندنا غير مقبول الا اذا علم انه لا
يرسل الا عن عدل خلافا لابي حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة لنا ان عدالة
الراوي شرط في قبول الرواية وعدالة الاصل مشكوك فيها والشك في
الشرط يستلزم الشك في المشروط وانما قلنا ان عدالة الاصل مشكوك
فيها لانه لم يوجد الا رواية الفرع ورواية الفرع عنه ليس تعديلا وعلى تقدير
ان يكون تعديلا لا يقتضي ان يكون عدلا في نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا
لعرفناه بفسق لم يطلع هو عليه احتج الخصم بان المراسيل قبلتها الصحابة
والتابعون من غير نكير عليهم وذلك يقتضي الاجماع اما انهم قبلوها فانهم
قبلوا اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة رواياته وقد قيل انه لم يسمع من النبي
صلعم الا اربعة احاديث لصغر سنه ولما روى عن النبي صلعم انما الربا في النسيئة
وان النبي لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة فقال في الخبر الاول لما روجع فيه
اخبرني به اسامة بن زيد وفي الخبر الثاني اخبرني به اخي الفضل وروى
ابن عمر عن النبي صلعم من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسنده بعد ذلك
الى ابي هريرة وروى ابو هريرة عن النبي انه قال من اصبح جنبا في رمضان فلا
صوم له وقال ما انا قلته ورب الكعبة ولكن محمدا قاله فلما روجع
قال حدثني به الفضل بن عباس واما التابعون فقد كانت من عادتهم
ارسال الرواية ويدل على ذلك ما روي عن الاعمش انه قال قلت لابراهيم
النخعي اذا حدثتني فاسند فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي
حدثني واذا قلت لك حدثني عبد الله فقد حدثني جماعة عنه ويدل ايضا ما

اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما من غير نكير وقال
الشافعي لا اقبل المراسيل الا من مراسيل الصحابة او مرسلا قد اسنده غير مرسله
او ارسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول
اكثر اهل العلم او ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه طعن
كمراسيل ابن المسيب قال دام ظله واذا جزم راوي الاصل بكذب
رواية الفرع عنه لم تقبل رواية الفرع وان توقف قبل قول الفرع لعدم
المنافي اقول اذا روى الفرع عن الاصل فالاصل اما ان يصدقه
او يكذبه او توقف فيه فالاول لا كلام في قبوله والثاني لا خلاف في رده
لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب احدهما وايهما كذب
سقط شرط القبول وهو العدالة والثالث اختلفوا فيه فذهب الشافعي
ومالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى وجوب القبول وهو الصحيح
خلافا للكرخي وجماعة من الحنفية دليلنا ان الفرع عدل وتوقف الاصل
لا ينافي جزمه فوجب القبول وايضا روى ان ربيعة بن عبد الرحمن روى
عن سهيل بن صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلعم انه قضى باليمين مع الشاهد
ثم نسيه سهيل وكان يقول حدثني ربيعة عني انى حدثته عن ابي هريرة
عن النبي ويرويه هكذا ولم ينكر عليه احد من التابعين وكان اجماعا منهم
على جوازه قال دام ظله البحث التاسع في الجرح والتعديل العدد
شرط في الجرح والتعديل في الشهادة دون الرواية لان الفرع لا يزيد على
الاصل ولا بد من ذكر سبب الجرح دون التعديل ومع التعارض يقدم

للجارح الا اذا نفى المعدل ما اثبته الجارح قطعا فيتعارضان واذا حكم بشهادته
او عمل بروايته او قال هو عدل لاني عرفت منه كذا او اطلق مع معرفته
فهو تزكية ولو روى عنه لم يكن تزكية الا ان يكون عادته عدم الرواية
عن غير العدل وليس ترك الحكم بالشهادة جرحا **اقول** الاظهر ان
العدد يشترط في الجرح والتعديل في الشهادة دون الرواية خلافا
للقاضي ابي بكر حيث لا يشترط العدد لا في الشهادة ولا في الرواية
ولبعض المحدثين حيث يشترط العدد فيهما لنا ان المزكي والجارح نزعان
على المزكى والمجروح وقد ثبت ان العدد لا يشترط في الخبر الواحد فلا يشترط
في الفرع على سبيل الاولى وهذه العلة مفقودة في الشهادة فلذلك
اعتبرنا في تزكية الشهود وجرحهم العدد ويشترط ذكر سبب الجرح
دون التعديل وهو مذهب الشافعي لانه قد يجرح بما لا يكون جارحا
لاختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة فانه لا يثبت الا بنفي سائر اسباب الجرح
وذلك يتعسر خلافا للقاضي ابي بكر فانه قال ان لم يكن المزكي والجارح بصيرين
بهذا الشان فلم يصلحا لذلك والا فلا معنى للسؤال والاقرب ان يقال
ان المزكي والجارح ان كانا خبيرين باسباب الجرح والتزكية فلم يحتج
الى ذكر السبب والا لا بد من ذكر السبب فيهما واذا تعارض المزكي
والجارح فان اثبت الجارح عين ما نفاه المزكي كان يقول قتل رجلا
وعينه فيقول المعدل رايته حيا او لا يثبت عين ما نفاه فان كان
الاول فيتعارضان وان كان الثاني فيقدم الجارح لانه يثبت زيادة

لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها وصيغة التزكية ان يحكم بشهادته او
يعمل بخبره او قال هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا او يقول هو
عدل واطلق والحال ان المزكي عارف باسباب العدالة واما لو
روى عنه فلم يكن تزكية لان العدل كما يروي عن العدل كذلك يروي
عن غير العدل كما تقدم اللهم الا اذا علم من عادته انه لا يروي الا
عن عدل وحينئذ يمكن ان يكون الرواية عنه تزكية له ولو ترك الحكم
بشهادته لا يكون جرحا لان الشهادة اقوى من الرواية ولا يلزم من
ترك الحكم في الاقوى تركه في الاضعف وانما قلنا ذلك لان الشهادة
وان شاركت الرواية في اشتراط العقل والتكليف والاسلام والعدالة
لكنها اختصت بامور اخر وهي ستة الحرية والذكورة والبصر والعدد
والعداوة والصداقة **قال** دام ظله الفصل العاشر في
القياس وفيه مباحث الاول في تعريفه القياس عبارة عن حمل الشيء على غيره
في اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما في علة الحكم **اقول** القياس
في اللغة المساواة يقال قاس النعل بالنعل اي ساواها وحاذاها بها
وفي اصطلاح القائسين ما ذكره المصنف مثاله حملنا النبيذ على الخمر
في اثبات حكم التحريم للنبيذ لثبوته للخمر لاجل اشتراكهما في علة التحريم
وهي الاسكار وللقائل ان يقول ان هذا التعريف فيه نظر من وجوه منها
ان حمل الشيء على غيره ليس بقياس بل هو من ثمرة القياس والقياس هو كون
الفرع كالاصل ويدل عليه ان القياس في اللغة المساواة فالاولى ان

يكون ايضا في الاصطلاح كذلك لما ثبت ان التخصيص اولى من النقل
ومنها ان القياس لا يشترط فيه اشتراك الاصل والفرع في علة الحكم
في نفس الامر بل في نظر المجتهد لان كل مجتهد مصيب سواء اشتركا
في علة الحكم او لا ومنها ان القياس كما يكون في اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع كذلك يكون في اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع
وهو الذي يسمى قياس العكس كما يقول الصوم شرط في الاعتكاف
لانه لو لم يكن شرطا لم يكن شرطا بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا
للاعتكاف لم يكن شرطا له بالنذر فالثابت في الاصل عدم كون الصلوة
شرطا وفي الفرع نقيضه وهو كون الصوم شرطا ويمكن ان يجاب عن الاول
بان جعل القياس اسما للمساواة او الحمل الذي هو ملزومها امر اصطلاحي
فان اراد القائسون باسم القياس الحمل فلا كلام والا فلكل احد ان
يصطلح على ما اراد من غير اعتراض عليه وعن الثاني ان المختار ان المصيب
واحد وحينئذ اذا لم يكن الاصل والفرع مشتركين في علة الحكم
يكون القياس فاسدا والتعريف انما هو للقياس الصحيح لا الفاسد
وعن الثالث انه قياس شرطي ثبتت مقدمته الشرطية بقياس
الطرد فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يصر
شرطا له بالنذر ثم نستثني نقيض اللازم لينتج نقيض الملزوم وتثبت المقدمة
الشرطية بالقياس وهو ان ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لا يصير شرطا له
بالنذر كالصلوة وهذا قياس الطرد لا العكس **قال** دام ظله

واركانه

واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهي
المعنى المشترك والحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع **اقول** اركان
القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم فالاصل وهو المقيس عليه كالبر
في قياس الارز عليه في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا والفرع هو المقيس كالارز
والعلة هو المعنى المشترك بين المقيس والمقيس عليه الصالح لعلية الحكم والحكم
هو المعنى المطلوب اثباته في الفرع وهو التحريم في مثالنا واختلفوا في
ان الاصل ما هو فقال الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه وهو البر في
المثال وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم وربما قيل هو نفس
الحكم وضعف الاول بان الاصل ما يتفرع عليه الشيء والحكم المطلوب
في الارز غير متفرع على البر لانه لو لم يوجد في البر الحكم لم يكن حكم
الارز متفرعا عليه وضعف الثاني بان الحكم في البر لو قدرنا انه حصل
بالضرورة او بالدليل العقلي لصح حمل الارز عليه وان لم يكن له نص
واذا ثبت ضعف الاولين ثبت حقية الثالث وهو ان يكون الحكم اصلا
في محل الوفاق فرعا في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل
في محل الخلاف ويمكن ان يعتذر للفقهاء بانه لما ثبت ان الاصل هو الحكم
والحكم يحتاج الى المحل فالمحل يكون اصل الاصل واصل الاصل اصل
ان يقولوا ان النص اصل للحكم فيكون اصلا لانه اصل الاصل
قال دام ظله البحث الثاني في انه ليس بحجة اختلف الناس في
ذلك والذي نذهب اليه انه ليس بحجة لوجوه احدها انه لو تم لانتقل هو ابن

يدي الله ورسوله ولن تقولوا على الله ما لا تعلمون لن الظن لا يغني من الحق شيئا
ولن احكم بينهم بما انزل الله **اقول** القياس ليس بحجة في الشرع عندنا
خلافا لاهل السنة لنا الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة
والاستدلال اما الكتاب فقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والحكم
بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله لانه حكم بغير قولهما وقوله تعالى ولن تقولوا
على الله ما لا تعلمون والحكم المثبت بالقياس قول على الله بغير علم لكونه
مفيدا للظن وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظن فلا يغني
من الحق لا يقال انهم قائلون بخبر الواحد وهو ايضا ظن لانا نقول
مقتضى الدليل عدم العمل بالظن خالفناه في خبر الواحد بالادلة التي تقدمت
فبقي غيره على اصله وقوله ان احكم بينهم بما انزل الله وليس القياس بما
انزل الله لانا نقول اما الاية الاولى فانما تفيد المطلوب ان لو لم يكن
القياس مما عرف التعبد به من الله ورسوله وذلك هو الذي وقع النزاع
فيه فكيف تجعل مقدمة في اثبات المطلوب واما الثانية والثالثة
فجوابهما من ثلثة اوجه الاول انا نقول بموجب الايتين وذلك لانا اذا
حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب
لنا بالاجماع لا انه غير معلوم والثاني انه يجب حمل الايتين على النهي عن
القول بما ليس بمعلوم على ما يتعلق بالعلم جمعا بينهما وبين ادلتنا
الدالة على وجوب العمل بالقياس الثالث انها حجة عليكم في القول
بابطال القياس اذ هو غير معلوم لكم لكون المسئلة غير علمية وكانت

للمعتمر ا[illegible] اتعاه الله

مشتركة الدلالة وعن الرابعة انها خطاب مع الرسول ولا يلزم من امتناع
ذلك في حق الرسول امتناعه في حقنا لامكان ان يتلقى احكام الوقايع
من الوحي دوننا سلمناه لكنا نقول بموجبها فان القياس حكم بما انزل
الله لكونه مستنبطا من المنزل لانا نقول قوله انما يفيد المطلوب ان لو
لم يكن الى اخره قلنا الحكم بالقياس اما ان يكون من قول الله والرسول
او لا والاول باطل لانكم جعلتم القياس قسيما للكتاب والسنة وقسيم
الشي لا يكون نفسه والثاني يوجب ان يكون الحكم بالقياس قول لم يقل به
الله ورسوله فيكون تقدما بين يدي الله ورسوله قوله جواب الثانية والثالثة
من ثلثة اوجه قلنا اما الجواب الاول فليس بشي لانا نمنع الاجماع وكيف
يجوز ادعاء الاجماع مع مخالفة علماء اهل البيت ولم تزل العترة ينكرون
القياس ويلعنون العامل به وان لم يكن اجماعهم حجة فلا اقل من ان يكون
لهم مدخل في الاجماع هب انكم منعتم عنهم العصمة وما منحهم الله من انواع
الفضايل افاخرجتموهم عن المومنين والمجتهدين حتى حكمتم بانعقاد
الاجماع مع مخالفتهم وهل هذا الا محض التعصب وعلى تقدير حصول الاجماع
لا يحصل العلم بالمطلوب لان احدى مقدمتي القياس اذا كان ظنيا لا بد
ان يكون النتيجة ظنية واما الثاني فضعيف لانه تخصيص من غير دليل
وادلتكم على القياس ضعيفة جدا وكذا الثالث لانا ندعي العلم في
ابطال القياس والجواب عن الرابعة ضعيف لانا نسلم ان الخطاب
موجه الى الرسول لكنا نقول ان حكمنا في ذلك كحكمه بدليل

الثاني وليس القياس حكم بما انزل الله لان المستنبط من المنزل لا يكون
منزلا نعم ربما يكون اذا كان من لوازم المنزل وليس كذلك لانكم سلمتم
ان الكتاب والسنة دلا على التعبد بالقياس ظنا لا علما **قال**
دام ظله الثاني قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة
وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقوله صلى الله عليه وآله ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام **اقول** هذا هو الاستدلال
بالسنة وهذان الحديثان نصان على تحريم العمل بالقياس ولم يحتج
فيهما الى البيان قالوا نحملهما على القياس الباطل جمعا بين الادلة قلنا
هذا تسليم للدليل ودعوى للتخصيص من غير دليل ادلتكم ضعيفة
جدا لم تصلح للتخصيص **قال** دام ظله الثالث اجماع الصحابة
عليه روي عن علي عليه السلام انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في
الجد برايه وقال لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من
ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب
الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا ولم يزل اهل
البيت عليهم السلام ينكرون العمل بالقياس ويذمون العامل به واجماع العترة حجة
اقول هولاء الصحابة وغيرهم اظهروا القول بتحريم الراي ولم
ينكر الباقون عليهم فكان اجماعا قالوا نحمل مثل هذه الاخبار على ما كان

من ذلك صادرا عن غير اجتهاد ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان
مخالفا للنص وما ليس له اصل يشهد له بالاعتبار وما كان على خلاف
القواعد الشرعية وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن
جمعا بين هذه الاخبار وما روي عنهم من العمل بالراي قلنا ادلتنا نافية
للراي وادلتكم مثبتة له والراي اعم من القياس ولا يلزم من اثبات العام
اثبات الخاص ويلزم من نفي العام نفي الخاص او نحمل الادلة المثبتة على
القياس الذي اثبت علة الاصل بالنص او يكون الحكم في الفرع اولى
من الاصل كالحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف فان هذين القياسين
يجب العمل بهما عندنا كما ياتي تقريره ونحمل الادلة النافية على ما
عداهما جمعا بين الادلة وليس جمعهم اولى من جمعنا واما اجماع العترة
فظاهر وقد تقدم ان اجماعهم حجة **قال** دام ظله الرابع ان
العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة
والاختلاف منهي عنه الخامس بني شرعنا على تساوي المختلفات في
الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك يمنع من القياس قطعا
اقول هذان استدلالان على المنع من العمل بالقياس وتقرير
الاول ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف المنهي عنه وكل ما كان
كذلك فهو مردود اما انه يستلزم الاختلاف فلان عليه الاصل انما
يثبتون بالامارات وليس كل ما كان امارة عند زيد يكون امارة عند
عمرو وبالعكس فيلزم الاختلاف والاختلاف منهي عنه لقوله تعالى ولو

كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والمقدمة الثالثة ظاهرة
وتقرير المباني ان شرعنا مبني على افتراق المتماثلات وتساوي
المختلفات في الاحكام ومتى كان كذلك امتنع العمل بالقياس بيان
المقدمة الاولى اما افتراق المتماثلات فكوجوب الغسل من المني دون
البول مع تماثلهما ووجوب الوضوء من البول دون المني والودي مع
تساويهما ووجوب صوم آخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من
شوال مع تساويهما ووجوب القطع في سارق القليل دون غاصب
الكثير واما الجمع بين المختلفات فكمن ظاهر زوجته وجبت عليه
الكفارة ومن جامع في نهار رمضان وجبت ايضا الكفارة وهما
امران مختلفان وكوجوب القصر على المسافر سواء كان راجلا او
راكبا شيخا او شابا مع اختلاف هؤلاء في نيل المشقة والمقدمة
الثالثة ظاهرة **قال** دام ظله البحث الثالث في الحاق المسكوت
عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد من تحريم
التافيف وذلك ليس من باب القياس لان شرط هذا كون المعنى
المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس بل
هو من باب المفهوم **اقول** الحاق المسكوت عنه بالمنطوق
به قد يكون جليا وقد يكون خفيا فالجلية ما كانت علة الحكم فيه
منصوصة كالحاق النبيذ بالخمر في التحريم بجامع الاسكار من نص
على عليته او كان الحكم في الفرع اولى من الاصل كالحاق تحريم الضرب

المسكوت عنه بالتافيف المنطوق به في قوله تعالى ولا تقل لهما اف
لانه اذا حرم التافيف فالضرب اولى بالتحريم والخفي ما كانت
العلة فيه مستنبطة فذهب المصنف الى ان الجلي يفيد الحكم قطعا
وهو حجة في الشرع لكن لا يستفاد الحكم من القياس اما الاول
فلان الحكم في الفرع اولى من الاصل ولا شئ من القياس كذلك
واما الثاني فلما ياتي ولعلم ان استفادة الحكم في المسكوت عنه في
اول قسمي الجلي مختلف فيه فجعله قوم من باب القياس وقوم من
باب المفهوم وهو الذي اختاره المصنف وقال قوم المنع من التافيف
منقول في العرف الى المنع من انواع الاذى وهكذا نظائره
محتجين بانه اذا قيل فلان لا يملك حبة يفيد في العرف انه لا شئ له
وفلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شئ والنقير هو
النقرة التي على ظهر النواة والقطمير ما شق النواة وفلان مؤتمن
على قنطار يفيد كونه امينا على الاطلاق والجواب ان هذه
الافادة مسلمة لكن لا نسلم انها منقولة اللفظ الى ذلك المدلول بل
قال دام ظله البحث الرابع الاقرب ان تعليل الحكم المنصوص على
علة الحكم متعد الى كل ما علم ثبوت تلك العلة فيه بالنص لا بالقياس
لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا تنزل منزلة قوله حرمت
كل مسكر لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول
معه اين تحقق والا لم يكن علة وان كانت العلة انما هي الاسكار

المقيد بالخمرية لم يكن ما فرضناه علة علة بل جزء العلة هذا خلف
اقول اختلفوا في ان الشارع اذا نص على علة الحكم هل يكفي ذلك
في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص ام لا يكفي بل لا بد
مع ذلك من ورود التعبد بالقياس فذهب النظام واحمد بن حنبل وابو
بكر الرازي من الحنفية الى الاول وهو اختيار المصنف وذهب اكثر
الشافعية الى الثاني وفرق ابو عبد الله البصري بين النفي والاثبات
فذهب الى الاكتفاء به في النفي دون الاثبات لان من ترك اكل رمانة
لحموضتها يجب عليه ان يترك كل رمانة حامضة بخلاف من يتصدق على
زيد لفقره فانه لم يجب عليه ان يتصدق على كل فقير واستدل المصنف
على وجوب الاكتفاء مطلقا بان قول الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا
بمنزلة قوله حرمت كل مسكر لان علة التحريم ان كان مجرد الاسكار
اي مفهوم الاسكار من حيث هو مع قطع النظر عن محله الذي به يخص
يلزم تحريم كل مسكر لامتناع تاخر المعلول عن علته وان لم يكن مجرد
الاسكار علة بل اسكار الخمر فلم يكن الاسكار علة بل جزء العلة
لان مفهوم الاسكار جزء لاسكار الخمر وقد فرضناه علة هذا خلف
واعلم ان هذا استدلال النظام وهو مغالطة لان الشارع لم يعلل
تحريم الخمر بمطلق الاسكار بل علله باسكار الخمر واسكار الخمر لم
يوجد في غير الخمر لا يقال الكلام فيما لو علله باسكار الخمر وانما
الكلام فيما اطلق الاسكار ولم يخصصه لانا نقول اذا اطلق

وجب تخصيصه لان الخمرية يمتنع ان يعلل بالكلي فيختص بالخمرية
لقرينة الذكر ثم لو لم يجب الحكم بتخصيصه لم يجب الحكم باطلاقه
فيجوز الامران ومع الجواز يمتنع الجزم بالتعدية ثم نقول لو
كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا بمنزلة قوله حرمت كل مسكر
كما قاله النظام لوجب ان يعتق على زيد جميع عبيده السودان اذا
قال اعتقت سالما لسواده كما يعتق الجميع لو قال اعتقت عبيدي
السودان ومعلوم انه ليس كذلك ولو كان النص على العلة
في محل كافيا في تعدية الحكم الى غير ذلك المحل لزم اذا قال اعتقت
سالما لسواده ان يعتق غانم اذا كان مشاركا له في السواد
على ورود التعبد بمثل هذا القياس وعمل ما ورد عن الصحابة من
العمل بالراي على مثله جمعا بين الادلة **قال** دام ظله والنص
على العلة قد يكون صريحا كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او بسبب
كذا وقد يكون ظاهرا كقوله لكذا او بكذا او ياتي بحرف ان
كقوله انها من الطوافين عليكم او بالباء كقوله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم **اقول** لما اوجب تعدية
الحكم في العلة المنصوصة وجب عليه ان يذكر ما دل على العلية
وقسمه الى قسمين الاول ما لا يحتمل غير التعليل وسماه صريحا
كقوله وجب ذلك لعلة كذا وبسبب كذا ولاجل كذا ومن اجل
كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل والثاني ما

يحتمل غير التعليل لكن احتمالا مرجوحا وسماه ظاهرا وذلك ما كان
باللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون او بالباء او
ان كما ذكره وهذه الاحرف كما تستعمل للتعليل كذلك تستعمل لغيره
قال دام ظله البحث الخامس اعلم انا لما جوزنا تعدية الحكم
بالعلة المنصوصة وجب علينا البحث عن العلة المستنبطة وسائر ما يتعلق
بتعدية الحكم بها كما تقوله اصحاب القياس ولنعلم ان الطرق التي
يثبتون التعليل بها ستة ونحن نبين في كل واحد منها انها لا تصلح
للاستدلال على عليته الوصف الاول المناسبة وعرفوها
بانه المناسب لافعال العقلاء في العادات وهو غير دال على العلية
اما اولا فلما بينا ان شرعنا مبني على الجمع بين المختلفات والتفرقة بين
المتماثلات فلا ضابط في الحكم سوى النص واما ثانيا فلان الوصف
المناسب قد يقترن مع الحكم وصلة واما ثالثا فلان الحكم لا يجوز
استناده الى الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة ومثل ذلك لا
يجوز من الحكيم رد الاحكام اليه وكذا الى الوصف لانه ان لم يشتمل على
الحكمة لم يصلح للتعليل وان اشتمل كانت الحكمة علة العلة وقد
بينا بطلانه **اقول** لما كان الحكم المعلل بالعلة المستنبطة
غير متعد عند المصنف شرع يبين الطرق التي بها تستنبط العلة
ويبين انها غير صالحة لذلك وتلك الطرق ستة الاول المناسبة
ونحن نقرر اولا ما قاله اصحاب القياس فيها ثم نقرر كلام المصنف

فنقول عرف ابو زيد الوصف المناسب بانه الوصف الذي لو عرض على
العقول تلقته بالقبول وهذا التفسير ليس للمناظر ان يثبت على خصمه
مناسبا الا انه لا وصف يسميه المستدل مناسبا الا وللخصم ان يقول هذا
لا يلايم عقلي فينقطع وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب
الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة
والمناسب اما حقيقي او اقناعي والحقيقي اما لمصلحة دنيوية او اخروية
والاول على ثلثة اقسام الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في
محل الضرورة وهي المقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فالنفس محفوظ بشرع القصاص
والمال بشرع الضمانات والحدود والنسب بشرع الزواجر عن الزنا والدين
بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع الكفار والعقل بشرع الحد على
شرب المسكر الثاني ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الحاجة كشرع
تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان لم يكن ضروريا لكن يحتاج
اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذي لو فات ربما فات لا الى بدل
والثالث ان لا يكون في محل الضرورة ولا محل الحاجة كتقرير الناس
على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم كتحريم تناول القاذورات وسلب
اهلية الشهادة عن الرقيق لانها منصب شريف والرقيق نازل القدر
واما التي لمصلحة اخروية في الحكمة المذكورة في رياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فان منفعتها اخروية واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظن

اولا انه مناسب ولم يكن مناسبا عند تدقيق النظر كتعليل
الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب
والسرجين عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته
بالمال يناسب اعزازه والجمع بينهما متناقض وفي الحقيقة ليس كذلك
لان كونه نجسا معناه لا يصح الصلوة معه ولا مناسبة بينه وبين
المنع من بيعه البتة قال المصنف مناسبة الوصف للعلية لا يدل
على العلية لما مر ان شرعنا مبني على الجمع بين المختلفات والتفرقة
بين المتماثلات اي اذا ثبت مناسبة الوصف لكونه علة للحكم
في محل لا يلزم من ثبوت ذلك الوصف في محل آخر ثبوت ذلك الحكم
فيه لجواز التفرقة بين المتماثلات في الحكم ولا يلزم من عدم ذلك الوصف
في محل آخر عدم ذلك الحكم لجواز الجمع بين المختلفات فلا ضابط للحكم
حينئذ الا النص وايضا الوصف المناسب ربما اقترن بالحكم وصلة
كالتغير الذي هو وصف مناسب لعلية حكم التقصير ربما يقترن بعدم
التقصير وايضا الحكم ان اسند الى الحكمة كالمشقة في السفر فهي
مضطربة لان المشقة قد توجد في السفر وقد لا توجد وربما يوجد
في الحضر اكثر مما يوجد في السفر مع عدم الترخص وان اسند الى الوصف
فان لم يشتمل ذلك الوصف على الحكمة لم يصلح للعلية وان اشتمل فيكون
الحكمة علة علية الوصف كالمشقة التي هي علة لعلية السفر وقد بينت
عدم صلاحية الحكمة للعلية لاضطرابها **قال** دام ظله الثاني

المؤثر وعرفوه بانه الوصف المؤثر في جنس الحكم في الاصول دون وصف
آخر فيكون اولى بالتعليل من الوصف الآخر مثاله ذلك البلوغ المؤثر
في دفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيوبة
لانها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم الاخ من
الابوين يقدم على الاخ من الاب في الميراث فيكون مقدما في ولاية
النكاح ويعللون تقديمه في النكاح بسبب تقديمه في الارث
بالمناسبة وهو راجع في الحقيقة الى الوصف المناسب وابطاله
يقتضي ابطال هذا **اقول** هذا هو الطريق الثاني لهم الى ما يدل
عليه الوصف وهو التاثير والفرق بين الوصف المناسب والوصف
المؤثر فرق ما بين العام والخاص لان المؤثر هو الوصف المناسب الذي
يؤثر وهو على اربعة اقسام لانه اما ان يؤثر نوعه في نوعه او نوعه
في جنسه او جنسه في نوعه او جنسه في جنسه وربما خص اسم
المؤثر بالاول واسم الملايم بالبواقي ومثل المصنف تخصيصه بتاثير
النوع في الجنس وهذا الاصطلاح ما وقفت عليه لاحد مثال تاثير
النوع في النوع تاثير سكر النبيذ في تحريمه لتاثير سكر الخمر في تحريمها
لان حقيقة السكرين والتحريمين فيهما واحدة وانما يختلفان بالمحل
واختلاف المحل لا يقتضي اختلاف الحالين ظاهرا مثال تاثير
النوع في الجنس تاثير البلوغ في رفع الحجر عن النكاح دون صفة اخرى من
الثيوبة وغيرها لان البلوغ اثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر عن

الماء دون صفة أخرى وكذلك الأخ من قبل الأب والأم مقدم على الأخ من
قبل الأب في ولاية النكاح لأنه مقدم عليه في الإرث وولاية النكاح
وإن لم يكن كولاية الإرث لكن بينهما مجانسة ومثال تأثير الجنس
في النوع تعليل إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض بالمشقة لأن المشقة
تؤثر في نوع هذه الصلاة وهو الركعتان الساقطتان في السفر ومثال
تأثير الجنس في الجنس إقامة الشرب مقام القذف في الحد لقول علي إذا
شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فيحد حد المفتري
إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسًا على إقامة الخلوة في الميراث مقام
الوطء قال المصنف إن الوصف المؤثر يرجع في الحقيقة إلى الوصف المناسب
لأن تأثير الوصف في حكم لأجل تأثيره في نوع ذلك الحكم أو جنسه لا يمكن
إثباته إلا بالمناسبة وقد ثبت أن المناسبة لا تدل على العلية فكذلك
المؤثر **قال** الثالث الشبه وهو الوصف المستلزم للمناسب
وليس فيه مناسبة وهو غير دال على العلية أيضًا لأن المناسب أقوى
منه وقد أبطلناه لأن الصحابة لم يعملوا بالوصف الشبهي فيكون مردودًا
أقول هذا هو الطريق الثالث إلى إثبات علية الوصف وهو
الشبه وقد اختلف في تفسيره والأقرب ما قاله المصنف وهو الوصف
المستلزم للمناسبة وليس فيه مناسبة وأراد باستلزام المناسبة
التفات الشارع إليه فإن التفاته يوهم المناسبة وذلك لأن الوصف إما
أن تظهر مناسبته أولا والأول الوصف المناسب وقد تعلم والثاني

وإما أن يعرف التفات الشارع إليه في بعض الأحكام أولا والأول
الوصف الشبهي كقول الشافعي في إزالة النجاسة طهارة تراد للصلاة
فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها
لتعين الماء فيها بعد البحث غير ظاهرة لكن اعتبار الشارع إياها في
بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها
على المناسبة والثاني الوصف الطردي كالطول والقصر والسواد
والبياض فإنه أُلف من الشارع عدم الالتفات إليها فالوصف الشبهي
يشابه المناسب من حيث إنه غير مقطوع بنفي المناسبة عنه
ويشابه الطردي من حيث إنه غير مقطوع بظهور المناسبة فيه فهو دون
المناسب وفوق الطردي وكان تسميته بالشبه نظرًا إلى هذا
المعنى قال المصنف وصف الشبه لا يصلح للعلية لأن المناسبة
أقوى منه وقد ثبت أنها لا تصلح للعلية فالشبهي أولى أن لا يكون علة
وإنما بعض القايسين نفاه مستدلًا بأنه لو كان مناسبًا فليس الكلام
فيه وإن كان طرديًا فهو مردود بالإجماع ولا واسطة بينهما **قال**
الرابع الدوران وهو غير دال على العلية سواء كان ذلك
في صورة واحدة أو صورتين لتحققه فيما ليس بعلة فإن المعلول
دائر مع العلة وبالعكس وليس المعلول علة وجزء العلة المساوي
دائر مع المعلول وليس بعلة وكذا الشرط المساوي وأحد المعلولين
دائر مع صاحبه فلا علية بينهما والجوهر والعرض متلازمان وكذا

المتضايفان والحركة والزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله إلى غير
ذلك من الأمثلة التي لا تحصى كثرة **أقول** هذا هو الطريق الرابع
إلى إثبات علية الوصف ومعنى الدوران أن يثبت الحكم عند ثبوت
وصف وينتفي عند انتفائه سواء كان في صورة واحدة كالعصير
فإنه لما لم يكن في أول الأمر مسكرًا لم يكن حرامًا ثم لما صار مسكرًا
صار حرامًا ثم لما صار خلًا صار حلالًا أو في صورتين كالماء فإنه لما لم
يكن مسكرًا لم يكن حرامًا والخمر لما كان مسكرًا كان حرامًا واختلفوا
فيه فقال قوم من المعتزلة إنه يفيد العلية قطعًا وقيل ظنًا وقيل لا
يفيد لا قطعًا ولا ظنًا استدل القائلون بإفادته العلية بأن من
دعي باسم يغضب ثم تكرر الغضب بتكرر الدعاء بذلك الاسم حصل
هناك ظن أنه إنما غضب لأنه دعي بذلك الاسم وذلك الظن إنما حصل
من ذلك الدوران لأنه لو قيل للظان لم اعتقدت ذلك علله بذلك
والجواب سلمنا أنه يفيد الظن في هذه الصورة لكن لم قلت إنه يفيد
الظن في سائر الصور واستدل المصنف على عدم إفادته العلية
بأن بعض الدورانات لم يفد العلية فوجب أن لا يفيد شيء منها وبعد
بيان المقدمة الأولى بصور منها العلة والمعلول فإن كل واحد منهما
دائر مع صاحبه وجودًا وعدمًا مع أن المعلول ليس بعلة للعلة وإلا
لزم الدور ومنها أن جزء العلة المساوي للعلة دائر مع المعلول وجودًا
وعدمًا وليس بعلة للمعلول مثاله الحساس فإنه جزء للحيوان مساوٍ له

فيدور مع معلول الحيوان الذي هو التحرك وليس بعلة له ومنها
الشرط المساوي للمشروط دائر مع المشروط وليس بعلة له مثاله
تأثير النار في الجسم القابل للاحتراق مشروط بوضع خاص فذلك
الوضع الخاص دائر مع الاحتراق وليس بعلة له ومنها معلولا
علة واحدة كالإحراق والإشراق يدور كل واحد منهما مع صاحبه
ولا علية بينهما ومنها الجوهر والعرض متلازمان ولا علية بينهما
ومنها المتضايفان كالأبوة والبنوة ومنها الحركة والزمان
وبيان المقدمة الثانية وإن لم يذكرها المصنف أنه لو قيد
كون دوران آخر مستلزمًا للعلية لكان استلزامه إما أن يتوقف
على قيد آخر أو لا يتوقف فإن توقف كان المستلزم هو المجموع لا الدوران
وحده وكلامنا في الدوران وحده وإن لم يتوقف لزم ترجيح أحد
طرفي الجائز من غير مرجح **قال** الخامس طريقة السبر
والتقسيم بأن يقال لا بد للحكم من علة والوصف الفلاني لا يصلح
لذلك وكذا الوصف الفلاني فتعين الثالث وهو غير دال على العلية
أيضًا أما أولًا فللمنع من تعليل كل حكم وأما ثانيًا فللمنع من حصر
الأوصاف وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وأما ثالثًا
فللمنع من بطلان التعليل بأحد الأوصاف المذكورة وأما رابعًا
فلجواز التعليل بمجموع وصفين منها أو ثلاثة وأما خامسًا فلجواز
انقسام أحد هذه الأقسام إلى قسمين أحدهما صالح للعلية دون الثاني

اقول هذا هو الطريق الخامس لاستخراج علية الوصف وهو طريقة السبر والتقسيم وذلك يقع على وجهين الاول ان يستدل على ان الحكم معلل ثم يستدل على حصر الاوصاف وهي ما عدا الوصف المفروض كما يقال حرمة الربا في البر معللة بالاجماع فعلته اما المال او القوت او الكيل او الطعم بالاجماع ايضا وبطل التعليل بالثلاثة الاول فتعين الرابع وكما يقال في ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة والاول باطل والا لثبت الولاية في الثيب الصغيرة لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها فتعين التعليل بالبكارة وهذا الوجه جيد لا كلام فيه والوجه الثاني ان يقال علة الحكم اما وصف كذا او وصف كذا من غير استدلال على ان الحكم معلل وعلى حصر الاقسام بل يكتفي بانى بحثت فلم اجد ثم يبطل وصفا وصفا حتى يتعين واحد وهذا الوجه غير مفيد للعلية اما اولا فلانه لا يجب ان يكون كل حكم معللا فان علية العلة غير معللة ولا تسلسل وحينئذ يجوز ان يكون الحكم المفروض من قبيل الاحكام الغير المعللة واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود لجواز ان يكون علة الحكم وصفا لم يجده واما ثالثا فللمنع من تعليله بوصف آخر من الاقسام واما رابعا فلجواز تعليله بوصفين او بثلاثة من الاوصاف المذكورة واما خامسا فلجواز انقسام احد الاقسام كالقوت مثلا في تحريم الربا في البر الى قسمين احدهما صالح للعلية

١٠٧

دون الثاني **قال** دام ظله السادس الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم له لا يتخلف الحكم عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ولا يدل على التعليل لان الاطراد انما يتم لو كان الوصف لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا يتوقف على وجود الحكم في الفرع فلو اثبت وجود الحكم في الفرع بكون الوصف علة وثبت عليته بالاطراد لزم الدور وايضا فان الطرد يوجد من دون العلية كالحد مع المحدود والجوهر مع العرض ولان فتح هذا الباب يفضي الى الهذيان كما يقول في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن

اقول هذا هو الطريق السادس لاستخراج علية الوصف وهو الطرد ومعناه الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسبة لا يتخلف الحكم عنه في ساير الصور المغايرة لمحل النزاع وعلم من الشارع عدم الالتفات اليه لان التفات الشارع مستلزم المناسبة واستدلوا على دلالته على العلية ان استقراء الشرع دله على الحاق النادر في كل باب بالغالب فاذا راينا وصفا مقارنا للحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ثم راينا ذلك الوصف حاصلا في محل النزاع وجب الحكم بثبوت ذلك الحكم فيه الحاقا للنادر بالغالب ولذلك اذا راينا فرس القاضي واقفا على باب الامير حكمنا بكون القاضي عند الامير وما ذاك الا المقارنة كون الفرس عند الباب

وكون القاضي عند الامير في الصور المغايرة لهذه الصورة **قال** المصنف الاطراد يتوقف على ثبوت الحكم في الفرع لانه لو ثبت الوصف في الفرع بدون الحكم لم يكن اطرادا فلو ثبت الحكم بالوصف المثبت عليته بالاطراد لزم الدور وفيه نظر منشاه تعيينهم الاطراد في غير صورة النزاع وايضا بعض المطردات لا يوجب العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها للعلية بيان الاولى بصور منها الحد والمحدود ومنها الجوهر والعرض المطلق ومنها صفات الله تعالى ومنها معلولات علة واحدة فان بين هذه الاشيا اطرادا من دون العلية بينها وبيان الثانية قد تقدم في الدوران وايضا لو فتح باب الطرد لادى ما عد هذيانا كما نقل عن الشافعي في ازالة النجاسة بالخل الى آخره وكون بعضهم في عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر انه طويل مشقوق فمسه لا ينقض الوضوء كالبوق **قال** دام ظله الفصل الحادي عشر في الترجيح وفيه مباحث الاول المتعارضان دليلان قطعيان وهل يتعارض الظنيان جوزه قوم لامكان ان يخبرنا اثنان عدلان نحكمين متنافيين ولا يترجح احدهما على الآخر ومنع منه آخرون لانه لو تعارض دليلان على كون هذا الفعل مباحا ومحظورا فان لم يعمل بهما او عمل بهما لزم المحال وان عمل باحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح او لا على التعيين وهو باطل لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد سوغنا له الترك فيكون ذلك ترجيحا لدليل الاباحة وقد تقدم

ببطلانه

١٠٨

تقدم بطلانه والاول عندي اقوى والجواب عن الثاني ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال له ان اخذت بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمته عليك كمن عليه درهمان يقال له صاحبهما قد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل واتيت بالدرهمين قبلتهما عن الدين فان من عليه مخير ان شاء اتى بالدرهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب وكذا نقول في المسافر اذا حضر في احد الاماكن الاربعة التي يستحب فيها التمام فانه مكلف بركعتين ان شاء الترخص وباربع وجوبا ان لم يرده واذا عرفت هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي وان وقع للحاكم كان حكمه العمل باحدهما ووجب عليه التعيين

اقول لي في قوله المتعارضان دليلان قطعيان نظر منشاه وقوع الاتفاق على امتناع التعارض بين الادلة العقلية واما النقلية فليست قطعية وعلى تقدير افادتها اليقين فالدليل القائم في العقليات قائم في سائر القطعيات واما الامارات فهل يقع التعارض فيها ام لا فذهب الجبائيان والقاضي ابو بكر والاكثرون من الفقهاء الى الجواز وذهب احمد بن حنبل والكرخي الى المنع استدل المجوزون بجواز ان يخبرنا عدلان متساويان في جميع الوجوه بخبرين متقابلين بالنفي والاثبات واستدل المانعون بانه لو تعارض امارتان على كون فعل معين مباحا او محظورا فلا يخلو اما ان لم يعمل بهما

او عمل بهما او عمل باحدهما على التعيين ولا على التعيين وهذه
احتمالات اربعة كلها باطلة اما الاول فلاستلزامه ارتفاع
النقيضين واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما
الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلانا لو
خيرناه بين الحظر والاباحة خيرناه بين الفعل والترك وهو بعينه
عمل بدليل الاباحة وقد ثبت بطلانه اجاب المصنف بالمنع
من استلزام القول بالتخيير بين الحظر والاباحة القول بالاباحة
ومثله بمثال واضح وكذلك المسافر اذا حضر في احد الاماكن
الاربعة مكة والمدينة وجامع الكوفة والحائر يخير بين الاتمام
والتقصير ولا يستلزم ذلك القول بالاباحة لانه اذا اتم لا
بد له من نية الوجوب اذا ثبت جواز التعادل بين الامارتين
فاعلم انه لو وقع للمجتهد في عمل نفسه تخير في العمل بايهما شاء
ولو وقع للمفتي خير المستفتي في العمل بايهما شاء ولو وقع للقاضي
عين في الحكم **قال** دام ظله البحث الثاني اذا وقع
التعادل يجب الترجيح وقيل بالتخيير او التوقف لنا انه لو
لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول ولان الاجماع
من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض ومن المرجحات
كثرة الادلة كترجيح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة لان
الظن اقوى لان تطرق احتمال الكذب الى الجماعة ابعد من الواحد

وايضا فان مخالفة الدليل على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين اشد
محذورا من مخالفة دليل واحد واذا امكن العمل بكل واحد من
الدليلين المتعارضين من وجه دون وجه كان اولى من ابطال
احدهما بالكلية **اقول** المراد بالتعادل ههنا توارد دليلين
متنافيين في الحكم على شيء واحد والتعادل الذي نعلم توارد دليلين
متساويين في الادلة متنافيين في الحكم على شيء واحد اعلم انه اذا وقع
التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم يجب التخيير
والتوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند تساوي الادلة فهو حق
والا فباطل لانه عند الترجيح لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح
وهو غير معقول وايضا اذا وقع التعارض ثم يرجح احدهما كان
العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عم ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وايضا اجمع الصحابة على العمل بالراجح
عند التعارض فانهم قدموا خبر عائشة في التقاء الختانين على قول
الانصار لا ماء الا من الماء وقدموا خبر من روى من ازواجه انه
صلعم كان يصبح جنبا على ما رواه ابو هريرة انه قال من اصبح جنبا
فلا صوم له وقوى علي عم خبر ابي بكر ولم يحلفه وحلف غيره
وقوى ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجد لموافقة ابي سعيد اياه
ذلك فاعلم ان المرجحات كثيرة ياتي ذكرها من جملتها كثرة الادلة
وهذا مذهب الشافعي خلافا لبعضهم لنا ما ذكره المصنف من الوجهين

احتج الخصم بوجهين احدهما قوله صلعم نحن نحكم بالظاهر وهذا
باطلاقه يدل على ان الاعتبار باصل الظهور وان الزيادة على الظهور
بعد الظهور ملغاة فترك العمل به في الترجيح بقوة الدليل لان هناك
الزيادة والمزيد عليه حاصلان في محل واحد والقوي حال اجتماعهما
اقوى منها حال تفرقهما بخلاف محل النزاع وثانيهما قياس الادلة
على الشهادة والفتوى فانه حصل الاجماع بعدم اعتبار الكثرة فيهما
والجواب عن الاول انا تركنا العمل بذلك الايماء لما علم قطعا ان
العبرة بقوة الظن قوله المحل متغاير في محل النزاع قلنا سلمناه
لكن مجموعهما يؤثر في قوة الظن فانه اذا اخبر عدل عن واقعة
حصل ظن ما واذا اخبر آخر زاد الظن ثم لا يزال يزداد الظن
بازدياد الاخبار حتى ينتهي الى العلم وعن الثاني بوجود الفارق
بين الفرع والاصل وذلك انا لا نعتبر الكثرة في الشهادة لمنافاته
من نقض غرض الشهادة لان الغرض منها قطع الخصومات
واعتبار الكثرة يفضي الى تطويل الخصومات لانه اذا اقام
الشهود من الجانبين لا على السوية فللآخر ان يستمهل القاضي ليأتي
بعدد آخر ليزيد عدد شهوده على شهود الخصم وهكذا لخصمه
ان يفعل مثل فعله فيطول الخصومة فالغى اعتبار الكثرة
لدفع هذا المحذور وايضا اعتبر مالك الكثرة في الشهود
واما الترجيح بكثرة المفتين فلا نسلم الغاؤه ومنع الاجماع فان

بلغ مقابلة

بعض العلماء اعتبره واعلم انه عند التعارض ان امكن العمل بكل
منهما بوجه دون وجه وجب لان لا يلغى احدهما بالكلية لان دلالة
اللفظ على جزء مفهومه تابعة لدلالته على كل مفهومه والغاء التابع
اولى من الغاء المتبوع وذلك مثل قوله صلعم الا اخبركم بخير الشهداء
فقالوا بلى يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقال
صلعم ثم يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيجمع بينهما
بان يحمل الاول في حق الله والثاني في حقوق العباد **قال**
دام ظله البحث الثالث في حكم الادلة المتعارضة اذا تعارض
دليلان فان كانا عامين او خاصين وكانا معلومين كان المتاخر
ناسخا ان قبل المدلول نسخا والا تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما
وكذا لو لم يعلم التاريخ ولو كانا مظنونين كان المتاخر ناسخا ولو
تقارنا او لم يعلم التاريخ وجب الترجيح وان تساويا وجب التخيير
وان كان احدهما معلوما دون الآخر فان كان المعلوم متاخرا
كان ناسخا والا تعين العمل بالمعلوم وان كان احدهما اعم من الآخر
مطلقا وكانا معلومين او مظنونين كان الخاص المتاخر ناسخا
للعام المتقدم والعام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم عند الحنفية وعند
الشافعي يبنى العام على الخاص وان وردا معا خص العام بالخاص
اجماعا وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم ثم اذا
اقترنا وكان المظنون هو الخاص فانه يخصص العام عند جماعة وقد تقدم

اقول اذا تعارض دليلان اما ان يكون كل واحد منهما عامًا
او خاصًا وعلى التقديرين اما ان يكون العموم والخصوص مطلقا او
من وجه دون آخر وعلى التقادير اما يكون معلومًا او مظنونًا
وهذه ستة في ستة يصير ستة وثلثين وعلى التقادير اما ان يعلم
تقدم احدهما على الآخر او يعلم مقارنتهما او لا يعلم شي منهما وهذه
ثلثه اذا ضربت في ستة وثلثين يصير مايه وثمانيه هذا بحسب الحصر
العقلي واما احكامها فان كانا معلومين متساويين في العموم
والخصوص وعلم التقدم والتاخر نسخ المتقدم بالمتاخر ان قبل
المدلول النسخ وان لم يقبل وجب تساقطهما والرجوع الى غيرهما
وكذلك ان لم يكن التاريخ معلومًا وان علم مقارنتهما كان حكمه
التخيير لا الترجيح لان العلم لا يقبل الترجيح وان كانا مظنونين
وعلم التقدم والتاخر كان المتاخر ناسخًا للمتقدم والا وجب الترجيح
باحد الاشيا المرجحه التي ياتي بعد ذلك لكون الظن قابلا لذلك
سواء كانا مقارنين في الزمان او مجهولي التاريخ وان تساويا كان الحكم
فيه التخيير وان كان احدهما معلومًا والآخر مظنونا فان علم ان
المعلوم هو المتاخر كان ناسخًا للمتقدم والا وجب العمل بالمعلوم
سوا كان المعلوم متقدمًا او كانا مقارنين او جهل التاريخ وان
كان احدهما عامًا والآخر خاصًا وتساويا في العلم والظن كان
الخاص المتاخر ناسخًا للعام وكذلك العام المتاخر عند الحنفيه وعند

الشافعيه يبنى العام على الخاص وان اقترنا في الزمان خص العام بالخاص
اجماعًا وان اختلفا في العلم والظن يقدم المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم
عامًا والمظنون خاصًا وربما معًا فان فيه خلافًا وذلك مثل تخصيص
الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد وقد تقدم ذكر الخلاف فيه والحصار
واما ان يكون احدهما اعم من الآخر من وجه دون وجه كقوله صلى من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عن الصلاة في الاوقات
فان الاول عام في الاوقات خاص في صلاة القضا والثاني عام في الصلاة خاص
في الاوقات فلم يذكره المصنف **قال** دام ظله البحث الرابع في ترجيح
الاخبار الى آخره **اقول** هذه هي مرجحات الاخبار عند التعارض
فا كثره الرواه وقد تقدم ذلك والخلاف فيه ب ان يكون احدهما
اعلى اسنادا لانه كلما قلت الرواه قل احتمال الكذب والغلط وكلما قل ذلك
كانت الصحة اظهر فيجب العمل به ج ان يكون راوي احد الخبرين ازهد
واعدل وذلك على وجوه آ من يعرف عدالته بالاختبار والخبر عرفت
اذ الخبر ليس كالمعاينه ب من عرفت عدالته جمع كثير اولى ممن عرفت
عدالته باقل منهم ج من عرفت عدالته بالاعلم الاورع اولى ممن علمت بالعالم الذي
د من عرفت عدالته بتزكية من عمل بخبره اولى ممن عرفت بتزكية من زكى
عنه د ان يكون احدهما اذكى وذلك على وجوه آ ان يكون اكثر ضبطًا
واقل نسيانا فيقدم على من لا يكون كذلك ب ان يكون احدهما اشد
ضبطا واكثر نسيانا والآخر اضعف ضبطا واقل نسيانا فيقع

التعارض ههنا ج ان يكون احدهما اقوى حفظًا لالفاظ الرسول من غيره
فيكون اولى ه من كان اشهر فيقدم على غيره سوا كانت شهرته بمنصبه
او نسبه لان احترازه عما يوجب بعض منزلته المشهوره يكون اكثر
ولذلك كان علي يحلف الراوي ويقبل روايه ابي بكر بلا يمين وكذلك
مشهور الاسم متقدم ولذلك اذا كان في رواه احد الخبرين من يلتبس اسمه
باسم بعض الضعفا بخلاف الآخر يكون مرجوحًا و العالم يتقدم على
غيره وذلك على وجوه آ العالم متقدم على الطالب وذلك ظاهر ب
الفقيه مقدم على غير الفقيه مطلقا وقيل بل في الخبر المروي بالمعنى
دون اللفظ لنا ان الفقيه يميز بين الجائز وغيره في الشرع فاذا سمع
ما لم يجز اجراؤه على ظاهره بحث عنه واطلع على حقيقته فيكون مقدمًا
على من لم يكن يميز اذ انه ينقل القدر المسموع وربما يصير ذلك موقعا
في الضلال ج الافقه مقدم لان الوثوق به في الاحتراز عن الاحتمال
المذكور اتم د العالم بالعربيه مقدم لان غير العالم بها ربما اوقع
تغيرا في الروايه معتقد السلامه المعنى المراد والحال ان ذلك التغير
موجب لتغير المعنى فيقع في الغلط ه الاعلم في العربيه مقدم لان
الوثوق به اتم في الاحتمال المذكور و صاحب الواقعه مقدم على
غيره ولذلك قدم الصحابه خبر عايشه في ايجاب الغسل بالتقا الختانين
على خبر غيرها انما الما من الما ح من كان اكثر مجالسه للعلما مقدم
على غيره ط اذا روى جميع رواياته بعد البلوغ مقدم على من روى بعضها

في الصغر وبعضها في الكبر وكذا من احتمل ذلك فيه يكون مرجوحًا
بالنسبه الى من لم يوجد ذلك فيه ي اذا كان احدهما يذكر سبب
نزول الحكم يقدم على من لم يذكره يا اذا روى احدهما لفظ الرسول
كان مقدمًا على من روى المعنى لتطرق الاحتمال في الثاني دون الاول
يب اذا كان احد الخبرين مدنيا والآخر مكيا فالمدني اولى لانه اكثر
يج الخبر الذي يرد بعد استظهار النبي وقوه شوكته مقدم على غيرها
لان احتمال وقوع مقابله قبل قوه الشوكه اكثر من احتمال وقوعه
بعد وقوع الشوكه فكان تاخره اغلب يد الخبر الذي مع السبب
اولى من الذي لا يكون مع السبب يه راوي اللفظ الفصيح يقدم على راوي
اللفظ الركيك لان من الناس من يرد الركيك لكونه صلى افصح العرب
فلا اكثر ان يكون مرجوحا ولا يقدم الافصح على الفصيح لانه كما يوجد
في كلامه الافصح كذلك يوجد الفصيح يو اذا كان احد الخبرين خاصًا
والآخر عامًا يقدم الخاص على العام وقد تقدم ذكره في باب العموم
يز اذا كان احدهما دالا بوضع الشرع او العرف والآخر دالا بوضع
اللغه كان الاول اولى قيل هذا اذا كان لفظ واحد له معنى لغه
ومعنى آخر عرفا او شرعا فحمله على المعنى الشرعي او العرفي اولى لان
ذلك اللفظ بالنسبه الى المعنى اللغوي صار مجاز واما اذا كان
لفظان احدهما لغوي والآخر عرفي او شرعي فلا يلزم تقديم الشرعي
او العرفي يح اذا كان احدهما دالا بالحقيقه والآخر بالمجاز كان

الدال بالحقيقة اولى **يط** اذا كان احد الخبرين دالا على المراد من وجهين يقدم على الدال بوجه واحد **ك** اذا كان احد الحكمين معللا يقدم على ما لا يكون معللا **كا** اذا كان احدهما موكدا يقدم على ما لا يكون موكدا **كب** اذا كان احدهما مذكورا مع التهديد يقدم على ما لا يكون مهددا عليه **كج** اذا كان احد الحكمين مخالفا لحكم الاصل والآخر موافقا كان المخالف راجحا وهو قول جمهور الاصوليين لان الشارع انما يحتاج اليه ليعرفنا ما لم يستقل بمعرفته ما دراكه لا ما كان يعرف لنا دلالة عليه وقيل بل كان الموافق راجحا لكونه معتضدا بالاصل **كد** اذا كان حكم احد الخبرين الحظر وحكم الآخر الاباحة فعند الكرخي واحمد بن حنبل والرازي من اصحاب ابي حنيفة يقدم دليل الحظر وعند ابي هاشم وعيسى بن ابان تساويا وتساقطا لنا ان الاخذ بدليل الاباحة لا يؤمن معه الوقوع في المأثم فيكون مرجوحا ولذلك اذا تولد حيوان بين ما يوكل وما لا يوكل يقدم التحريم وكذا اذا طلق انسان بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم عليه وطي الجميع واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقال عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك **كه** اذا كان حكم احدهما وقوع الطلاق او العتق وحكم الآخر نفيه فالمثبت مقدم على النافي عند الكرخي لانه وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين والنافي ليس

على وفقه وقيل هما سواء وبان متساقطان لان المثبت وان كان موافقا للدليل الاصل لكن النافي ايضا موافق للدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين وهذا احق **كو** اذا كان احدهما نافيا للحد والآخر مثبتا له فالنافي اولى عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لنا ان النافي وان لم يفد الجزم فلا اقل من افادة الشبهة ومع حصول الشبهة يسقط الحد لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات **كز** اذا كان احد الخبرين عمل به بعض الائمة يقدم على ما لا يكون كذلك لان الظن به اقوى وقيل لا يرجح بذلك لانه تقليد **قال** دام ظله الفصل الثاني عشر في الاجتهاد وتوابعه وفيه مباحث الاول الاجتهاد استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه ولا يصح في حق النبي صلى الله عليه وسلم وبه قال الجبائيان لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولان الاجتهاد انما يفيد الظن وهو عليه السلام قادر على تلقيه من الوحي ولانه كان يتوقف في كثير من الاحكام حتى يرد الوحي ولو ساغ له الاجتهاد لصار اليه لانه اكثر ثوابا ولانه لو جاز لجاز لجبريل عليه السلام وذلك يسد باب الجزم بان الشرع الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الله تعالى ولان الاجتهاد قد يخطي ويصيب فلا يجوز تعبده عليه السلام به لانه يرفع الثقة بقوله وكذا لا يجوز لاحد من الائمة عليهم السلام الاجتهاد عندنا لانهم معصومون وانما اخذوا الاحكام بتعليم الرسول صلى الله عليه وسلم او بالالهام من الله تعالى واما

العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الاحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الادلة المتعارضة واما باخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا **اقول** الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في فعل امر من الامور على وجه فيه المشقة ولذلك يقال اجتهد في حمل الحجر الثقيل ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكره المصنف فقوله استفراغ الوسع كالجنس الشامل للمعنى اللغوي والاصولي وقوله في النظر كالفصل يخرج به اكثر الاجتهادات اللغوية وقوله من المسائل الظنية احتراز من المسائل القطعية اذ لا يقع الاجتهاد فيها وقوله الشرعية احتراز عن الاجتهاد في المعقولات لانه لا يسمى اجتهادا عند الاصوليين وقوله على وجه لا زيادة فيه احتراز عن اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد اجتهادا عند الاصوليين اذا ثبت ذلك فاعلم ان النبي لم يكن متعبدا بالاجتهاد عندنا وهو مذهب الجبائيين وقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف كان متعبدا به وحكم الشافعي واصحابه بالجواز من غير القطع بالوقوع وربما جوز بعضهم في امور الحروب دون امور الشرع لنا وجوه منها قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا نص على المطلوب ومنها انه عليه السلام كان قادرا على تلقي الاحكام عن الوحي القاطع والقادر على القطعي لم يجز له العدول الى الظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد

فيها ومنها انه لو جاز له الاجتهاد لم يكن متوقفا في كثير من الاحكام منتظرا للوحي لكنه متوقف كما في مسئلة الظهار واللعان ومنها انه لو جاز للنبي الاجتهاد لجاز لجبريل لجامع كونهما مبلغين لكنه لم يجز اذ لو جاز لم يحصل لنا العلم بان هذا الشرع من عند الله لجواز ان يكون من اجتهاده ومنها ان الاجتهاد عرضة للخطاء فكان منفيا عنه واعلم ان ابا علي الجبائي ادعى الاجماع في هذا المطلب وهو قريب لان المخالف وجد بعد الاجماع فلا يقدح مخالفته في الاجماع وادعى علم الهدى ايضا الاجماع من وجه آخر وهو ان الامة بين قائلين قائل يقول اننا متعبدون بالقياس والنبي متعبد بالاجتهاد وقائل يقول لسنا متعبدين بالقياس وليس النبي متعبدا بالاجتهاد فلو قيل ان النبي متعبد بالاجتهاد ولسنا متعبدين بالقياس لكان خرقا للاجماع احتج الخصم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض عاتبه الله تعالى بذلك لما اطلق اسارى بدر فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل على ان اطلاقهم كان بالاجتهاد واما الخبر فما روى الشعبي انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي في القضية ثم ينزل القرآن بخلاف قضائه فيترك ما قضى بحاله ويستقبل ما نزل به القرآن والحكم بغير القرآن لا يكون

ولعدم جواز [illegible]

الا بالاجتهاد وروي عنه انه قال في مكة لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر
ومعلوم ان الوحي لم ينزل في تلك الحالة واما المعقول فلان
العمل بالاجتهاد اشق فيكون اكثر ثوابا لقوله صلعم لعائشة
ثوابك على قدر مشقتك وقوله صلعم افضل العبادات احمزها
اي اشقها فلو لم يكن متعبدا بالاجتهاد لزم اختصاص علماء امته
بفضيلة لم تكن له والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون
النبي مخيرا بالوحي بين قتل الكل او اطلاق الكل وفداء الكل
فاشار بعض اصحابه باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب
للذين عينوا لا للرسول وعن الثاني انه خبر مرسل ولا حجة في
المراسيل عندنا لما تقدم وعلى تقدير كونه حجة يحتمل ان يكون
قضاؤه الاول بالوحي ونسخه الوحي الثاني وعن الثالث لا يخلو
اما ان يكون الفصل بين المستثنى والمستثنى عنه بزمان يمكن فيه
نزول الوحي او لا والاول لا حجة لهم فيه واما الثاني فيحمل
على انه صلعم كان مريدا للاستثناء فسبقه فيه العباس وعن
الرابع انه غير مستبعد لاختصاصه في مقابلته بانواع الفضائل
لتلقي الاحكام من الوحي ورتبة النبوة وهداية الخلق بعد
الضلالة على وجه العموم **قال** دام ظله البحث الثاني
في شرائط المجتهد الى آخره **اقول** نظم جميع شرائط المجتهد

ان يكون متمكنا من الاستدلال على الاحكام بالدلائل الشرعية وانما
يحصل له هذه الملكة اذا كان عالما باللغة لا كالاصمعي والخليل
بل بما يشتمل عليه آيات الاحكام وهي خمسمائة آية والاحاديث
المتعلقة بالاحكام وعالما بالتصريف والنحو لا كالخليل وسيبويه
بل بمقدار ما يصح به الاعراب ويميز بين التعبير والمعبر للمعنى وعن
المعنى ولا يكون مفسرا لكن لا لجميع الكتاب بل بآيات الاحكام
وعالما بعلم الكلام لا كالمتبحر فيه بل بالمسائل التي يتوقف عليه
النبوة والتكليف وعالما باصول الفقه ولم يحتج الى عدالته
لكونها مذكورة في الكتاب عارفا بالاحاديث لا جميعها
بل بما يتعلق بالاحكام عارفا باحوال الرجال النقلة للاحاديث
الاحكام حافظا للاحكام لا جميعها لانه متعذر او متعسر لكونها
لا تكاد تتناهى بل باكثرها ولذلك سئل مالك عن اربعين مسئلة
فقال في ستة وثلثين منها لا ادري مع كونه من كبار المجتهدين
عالما بعلم الميزان لا كابي علي بل بمقدار ما يتميز الدلالات
المطابقة والتضمن والالتزام وشرائط الحد والبرهان اذا ثبت
ذلك فاعلم انه يجوز ان يحصل للانسان صفات الاجتهاد في
دون آخر وفي باب من الفقه دون آخر خلافا للبعض كان
يكون واحد مجتهدا في العبادات دون العقود وفي الفرائض دون
باقي الابواب او في فقه المناسك دون غيره لا يقال

شرائط الاجتهاد المذكورة اما ان يكون حاصلة او لا فيلزم من ذلك ان يكون
الانسان اما مجتهدا في الجميع او لا يكون مجتهدا في شيء والجواب ان يقال بعضها
حاصل دون البعض والمخرج ذلك البعض عن كونه شرطا من جزء الاجتهاد
بدونه لانا نقول علم اعتبار بعض هذه الشرائط في بعض الاحكام لا يستلزم
خروجها عن كونها شرائط الاجتهاد لجواز ان يكون شرائط للبعض الآخر اذا
ثبت ذلك فاعلم ان الذي يجتهد فيه المجتهد هو كل حكم خال عن دليل قطعي لانه مع
وجود القطعي لم يجز الاجتهاد لكونه مفيدا للظن ولم يجز العدول من
القطعي الى الظني وقال ابو الحسين المجتهد فيه هو المسائل المختلف فيها من الاحكام
الشرعية قال فخر الدين الرازي هو جواز اختلاف المجتهد في مسئلة مشروط
بكون المسئلة اجتهادية فلو عرف كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم
الدور اقول لابي الحسين ان يقول اختلاف المجتهد في مسئلة لا يتوقف على
كونها اجتهادية بل انما يتوقف على عدم الدليل القطعي وحينئذ لا دور
قال دام ظله البحث الثالث في تصويب المجتهد الحق ان المصيب واحد
فان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعا والمخطي
بعد الاجتهاد غير مأثوم لان كل واحد من المجتهدين اذا اعتقد رجحان
امارته كان احد هذين الاعتقادين خطا لان احد الامارتين اما
ان يكون راجحة او لا واياما كان يلزم الخطا فيكون منهيا عنه وايضا
القول بتصويبهما باطل بالاجماع فذلك الطريق ان خلا عن المعارض يتعين
العمل بالراجح اجماعا والا كان الحكم اما التخيير او التساقط وعلى التقديرين

والحكم معين فكان تاركه مخطئا **اقول** المجتهد فيه اما عقليات
او شرعيات فالعقليات اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها
واحد وقال الجاحظ والعنبري ان كل مجتهد مصيب لانه تعالى كريم رحيم
الشرع دل على ان الاغلب هو المسامحة والتخفيف حتى انه لو احتاج الى ادنى
تعب في تحصيله او في ماله في طلب الماء سقط عنه الوضوء وجاز له التيمم
فهذا الرحيم لا يليق برحمته ان يعاقب من افنى عمره في الفكر والبحث والطلب
واجاب الجمهور عنه بانه خارق للاجماع لان خلافهم انما ظهر بعد انعقاد
الاجماع فكان مردودا واما الشرعيات فاما ان لا يكون في المسئلة نص
او يكون فالاول اختلفوا فيه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر وابو الهذيل
ان كل مجتهد فيها مصيب وان حكم الله تعالى فيها ليس واحدا بل يتعدد بحسب
تعدد اقوال المجتهدين تابع للظن الى اجتهادهم وقال قوم المصيب منها واحد
وحكم الله تعالى فيها واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه وانما هو مثل الدفين يظفر
به على سبيل الاتفاق ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلفوا فقال ابو بكر
الاصم وابن علية وبشر المريسي انه قطعي ويأثم المجتهد بتقدير عدم الظفر
به ويجب نقض حكمه ومنهم من قال ان الدليل قطعي لكن لا يأثم المجتهد بل
يعذر لخفائه عليه وقال ابن فورك وابو اسحق الاسفرايني ان ذلك
الدليل ظني فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو
مخطئ وله اجر واحد ونقل عن الشافعي وابي حنيفة واحمد والاشعري القولان
التخطئة والتصويب واما التي فيها نص فقالوا ان فرط المجتهد في الطلب ولم

بحسب نفو مخطئ آثم وان لم يوجد فتقدير من الخلاف ما تقدم هذا تقرير المذاهب
والمختار ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وعليه دليل ظاهر لا قاطع
وكل من صادف ذلك الحكم فهو المصيب ومن عداه من المجتهدين مخطئ غير
مأثوم ولا ينقض حكم القاضي بعد الاجتهاد واستدل المصنف على ان حكم
الله تعالى في كل واقعة واحد بوجهين الاول ان كل واحد من المجتهدين اذا
حكم في الواقعة بضد حكم الآخر لا بد ان يكون ذلك الحكم لاجل اعتقاده رجحان
امارته فتلك الامارتان اما ان يكون احدهما راجحة على الاخرى في نفس الامر
او لا يكون بل يكونان متساويين وايا ما كان لزم خطأ احدهما اما الاول
فلكون احدهما حاكما بالامارة المرجوحة والحاكم بالامارة المرجوحة يكون
مخطئا واما الثاني فلكون كل واحد منهما حاكما بالامارة الغير الراجحة والحاكم
بالامارة الغير الراجحة يكون مخطئا والوجه الثاني ان حكم المجتهدين
اما ان يكون عن طريق او لا عن طريق والثاني باطل لان القول بالتشهي
في الشرع باطل اجماعا والاول اما ان يكون خاليا عن معارض او لا فان
كان خاليا تعين العمل به اجماعا ومخالفه مخطئ وان لم يكن خاليا فاما
ان يكون احدهما راجحا على الآخر او لا فان كان راجحا تعين العمل به ومخالفه
مخطئ وان لم يكن راجحا كان حكمه التخيير او التساقط والرجوع الى غيره
فثبت ان الحكم معين على سائر التقادير ومخالف الحكم المعين مخطئ على كل
حال احتج من قال بان حكم الله تعالى تابع لاجتهاد المجتهد بان الامة اجمعت
على ان المجتهد مأمور بان يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله تعالى الا ما

ادى به فاذا كان مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به كان مصيبا وايضا
يلزم من اتحاد حكم الله تعالى في واقعة معينة لوازم باطلة فكان باطلا ومنها
يلزم امتناع تولية الصحابة من علموا انه يخالفهم في بعض الاحكام لانه حينئذ
يروج الباطل لكنه وقع ذلك فان ابا بكر ولى زيدا مع انه كان يخالفه في
الجد وعلي شريحا وكان يخالفه في كثير من الاحكام ومنها يلزم امتناع
تمكينهم مخالفيهم من الفتوى وكانوا يفعلون ذلك ومنها يلزم ان ينقضوا
احكام مخالفيهم وان ينقض الواحد حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا
منهم قضى بقضايا مختلفة ولم ينقل عن احد انه نقض حكمه ومنها انهم
اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ في ذلك كبيرة لانه لا فرق بين ان
يفتي احد بالباطل في القتل واخذ المال وبين ان يقتل ويأخذ المال
والجواب ما ذكرتموه معارض بتصريح مجتهدي الصحابة بالتخطئة روي
عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطأ فمني واستغفر الله وروي عن عمر انه حكم بحكم فقال رجل
هذا والله هو الحق وحكم بآخر فقال الرجل هو والله الحق فقال عمر ان عمر لا
يعلم انه اصاب الحق لكن اجتهد وقال ايضا للكاتب اكتب هذا ما رأى
عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنه وقال علي رض لعمر في قضية
المجهضة ان قاربوك فقد غشوك وان اجتهدوا فقد اخطأوا وقال
ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان
خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان عنه **قال** دام ظله

البحث الرابع في تغير الاجتهاد المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ثم
تغير اجتهاده وجب الرجوع الى الاجتهاد الثاني ووجب على
المستفتي العمل بما اداه اجتهاده ثانيا واذا افتى عن اجتهاد ثم
سئل ثانيا عن تلك الحادثة فله الفتوى بالاول ان كان ذاكرا
للاجتهاد الاول وان كان ناسيا لزم الاجتهاد ثانيا على اشكال
منشأه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم **اقول**
اذا افتى مجتهد بحكم ثم تغير اجتهاده بتغير دليله يجب عليه الرجوع
الى الاجتهاد الثاني لانه مكلف بالعمل بالراجح والغرض ان دليله الاول
صار مرجوحا فلو عمل بالاول لكان مخطئا ويجب على المستفتي ان
يعمل باجتهاده الثاني ويجب على المفتي اعلام المستفتي بتغير اجتهاده
واما انه هل ينقض الحاكم حكمه باجتهاده الاول ام لا فالصحيح
التفصيل وهو ان يقال ان كان اجتهاده الثاني بسبب عثوره
على دليل قاطع يجب نقض حكمه والا لم يجب لتساوي الاجتهادين
في الرتبة واذا افتى عن اجتهاد في واقعة ثم سئل ثانيا عن تلك
الواقعة فاما ان يذكر طريق الاجتهاد الاول او لا يذكر فان
ذكر جاز له الفتوى من غير استيناف الاجتهاد وان لم يذكر
الاجتهاد فان ادى اجتهاده الى خلاف فتواه الاول يفتي بخلافه
والاحسن له ان يعرف الذي استفتاه اولا وروي ان ابن مسعود
كان يقول في تحريم ام المرأة انه مشروط بالدخول بالمرأة فلقي

اصحاب

اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود
الى من استفتاه وقال سألت اصحابي فكرهوا واستشكل المصنف
لزوم اعادة الاجتهاد عند نسيان الطريق لان الغالب على ظنه
ان الطريق الذي تمسك به كان طريقا قويا وحينئذ يجوز له الفتوى
لان الظن كاف في الفتوى **قال** دام ظله البحث الخامس
في جواز التقليد المسألة اما ان يكون من باب الاصول او من باب
الفروع فالاول لا يجوز التقليد فيه اجماعا اذ يلزم من تقليد من اتفق
اعتقاد النقيضين او الترجيح من غير مرجح فلا بد من تقليد المصيب وهو
مستلزم النظر فيدور ولان النبي كان مأمورا بالعلم فيه لقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله فيكون واجبا علينا لقوله تعالى فاتبعوه والثاني
يجوز التقليد فيه خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز في الاجتهادية
لنا عدم انكار العلماء في جميع الاوقات على الاستفتاء ولان ذلك
حرج ومشقة اذ تكليف العوام الاجتهاد في المسائل يقتضي اختلال
نظام العالم واشتغال كل واحد منهم بالنظر في المسائل عن امور معاشه
ولقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب النفور على بعض
الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لوجب على كل فرقة النفور
اقول التقليد في اللغة اخذ القلادة وجعلها في العنق وفي
الاصطلاح العمل بقول الآخر من غير حجة ملزمة كالاخذ بقول العامي
واخذ المجتهد بقول من هو مثله اذا ثبت ذلك فالمكلف به اما ان يكون

من اصول الدين اولا والاول لم يجز فيه التقليد خلافا للكثير من
الفقهاء لنا وجهان الاول ان التقليد في اصول الدين يستلزم محالا
فيكون محالا بيانه ان من مسائله ما اختلف فيه على طرفي النقيض
كحدوث العالم وعدم حدوثه ووجود الجوهر الفرد وعدم
وجوده واثبات الخلاء ونفيه واثبات المعاني ونفيها واثبات
الذوات في العدم ونفيها فالمقلد ان قلد القائلين لزم اعتقاد
النقيضين وان قلد احدهما يلزم منه الترجيح من غير مرجح الثاني
ان النبي صلعم مامور بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومتى كان
النبي مامورا بالعلم كنا ايضا مامورين به بدلالة التأسي احتج
الخصم بوجوه آ ان النظر منهي عنه بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى وما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي
الى الجدال فكان منهيا عنه واما السنة فما روي ان الصحابة
كانوا يتكلمون في القدر فقال النبي صلعم انما هلك من كان قبلكم
لخوضهم في هذا وقال عم عليكم بدين العجائز وهو ترك النظر
ب انه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل
الكلامية ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل
الفقهية ولو كان النظر في ذلك واجبا لكانوا اولى بالمحافظة
عليه ج انه لم ينقل عن النبي صلعم ولا عن الصحابة والتابعين الانكار
على مقلدي زمانهم من العوام على ترك النظر والجواب

عن الاول ان المراد بالآية انما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق ويدل
عليه قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله ولا تجادلوا اهل
الكتاب الا بالتي هي احسن ثم كيف يكون النظر منهيا عنه وقد
اثنى الله تعالى على الناظر بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض اورد ذلك في معرض الثناء والمدح وروي انه لما
نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الآية قال صلعم ويل لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها وبه يخرج الجواب عن نهيه
عن القدر وقوله عليكم بدين العجائز لم يثبت ولئن صح وعلى تقدير
صحته نحمله على كونه خطابا لضعفاء العقول والبلداء ومن لم
يكن له اهلية النظر فان نظر امثال هؤلاء لا يزيدهم الا زيادة
تحير وضلالة وعن الثاني ان الصحابة لا يجوز ان يكونوا جاهلين
بالمعرفة ولا يجوز ان يكونوا عالمين بها علما ضروريا والا لتساوى
العقلاء فيه فبقي ان يكونوا عالمين بالنظر وعدم المناظرة لا يدل
على عدم النظر لجواز ان يكون لعدم المحوج الى المناظرة لان العقيدة
طرقها واضحة واذهانهم صافية بخلاف مسائل الفروع فان طرقها
خفية ظنية متفاوتة وعن الثالث انهم انما لم ينكروا ذلك لان
المعرفة الواجبة عليهم كانت حاصلة لهم وهي المعرفة بالدليل من جهة
الاجمال دون التفصيل واعلم ان المصنف انما ادعى الاجماع ههنا مع

وجود المخالف لانقراض المخالف وحصول الاجماع بعده واما الفروع
فالحق جواز التقليد فيه لمن ليس له اهلية الاجتهاد من العوام خلافا لمعتزلة
بغداد ونقل عن الجبائي جوازه في المسائل الاجتهادية دون غيرها كالعبادات
الخمس لنا الادلة التي ذكرها المصنف وهي ظاهرة احتج الخصم بما ورد
من الذم على التقليد على سبيل العموم والامر بالعلم في الكتاب والسنة مثل قوله
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله حكاية عن قوم انا وجدنا اباءنا
على امة وانا على آثارهم مهتدون وقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم
وقوله عم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له والجواب يجب حمل هذه الادلة
على الذم في تقليد اصول الدين والامر بالعلم فيه جمعا بين الادلة
قال دام ظله البحث السادس في شرائط الاستفتاء الاتفاق على
انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع
بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق وعلى انه لا يجوز ان يسأل من
يظنه غير عالم ولا متدين ويجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع
فان استويا تخير في استفتاء من شاء منهما وان يرجح احدهما من كل وجه
تعين العمل بالراجح وان يرجح كل منهما على صاحبه بصفة فالاقوى الاخذ
بقول الاعلم **اقول** اجمعوا على انه لا يجوز للمستفتي ان يستفتي
كل احد بل انما يستفتي من ظنه مجتهدا متورعا وانما يحصل له هذا الظن
بان يراه منتصبا للفتيا بين الخلق ويرى الناس متوجهين اليه بالسؤال
والاستفتاء واجمعوا على انه لا يجوز ان يسأل من يظنه غير عالم

ولا متدين واما اذا جهل حاله فقد اختلفوا في جواز الاستفتاء
عنه والصحيح عدم الجواز لانه لا يؤمن ان يكون حال المسؤول
كحال السائل في العامية بل هذا الاحتمال اغلب لان العوام اكثر من
المجتهدين فالحاق المشكوك فيه بالاغلب اولى ولا يقلد المفتون
قال احمد بن حنبل وابن سريج والقفال وجماعة من الفقهاء والاصوليين
انه يجب على المستفتي الاجتهاد في معرفة الاعلم لان ذلك طريق
قوة الظن فيجري مجرى قوة ظن المجتهد وقال اخرون لم يجب
عليه بل كان مخيرا لان العلماء في كل عصر لا ينكرون على العوام ترك
النظر في احوال المفتين وكانت الصحابة متفاوتين في الفضل
قال صلعم اقضاكم علي وافرضكم زيد واعرفكم بالحلال والحرام
معاذ ولم ينقل عن احد منهم تكليف العوام الاجتهاد في احوالهم
وتفاوت درجاتهم في العلم وعلى الاول اذا اجتهد المستفتي فاما ان
لم يحصل له ظن الاستواء مطلقا او ظن الرجحان مطلقا او الاستواء
من وجه والرجحان من وجه آخر ان كان الاول فحكمه التخيير عند من
جوز تعارض الامارتين واما الذي منع من ذلك فيقول ان ذلك لا يقع
وان كان الثاني فحكمه العمل بالراجح وان كان الثالث فاقسامه ثلثة
آ ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فيجب الاخذ بقول الاعلم ب ان
يستويا في العلم ويتفاضلا في الدين فيجب الاخذ بقول الادين ج ان يترجح
احدهما في العلم والاخر في الدين فالاقرب الاخذ بقول الاعلم

لان الحكم يستفاد من العلم لا من الدين **قال** دام ظله البحث
السابع اذا افتى غير المجتهد بما يحكيه عن المجتهد فان كان يحكيه عن
ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع لا ينعقد مع
خلافه حيا وينعقد بعد موته وان كان يحكي عن حي مجتهد فان سمعه
مشافهة فالاقرب جواز العمل به وان وجده مكتوبا وكان موثوقا به
فالاقرب جواز العمل به ايضا والا فلا **اقول** المفتي الذي ليس
له رتبة الاجتهاد هل له الافتاء بالحكاية ام لا اختلفوا فيه فقيل انه
ان حكى عن الميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت ويدل عليه ان
الاجماع ينعقد مع خلافه ميتا ولم ينعقد مع خلافه حيا وفايدة تصنيف
كتب الفقه على ذلك بعد موت مصنفيها ليكون طريقا الى الاجتهاد
ومعرفة المتفق عليه والمختلف فيه وان حكى عن المجتهد الحي فان سمعه
مشافهة جاز ان يعمل به وجاز للغير ايضا ان يعمل بقوله ولهذا يجوز
للمراة ان تعمل في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ويرجع الى الحكاية
المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم في حكم المثنى وان وجده مكتوبا فان كان موثوقا
به جاز العمل به لانه يجري مجرى المكتوب من جواب المفتي والا لم يجز
لكثرة اتفاق الغلط في الكتب ولعل ان الاشبه ان يقال المستفتي
ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء عن الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه
قادر على الاخذ باقوى الطريقين فيتعين كالمجتهد فانه يجب عليه العمل
بالراجح وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي الحكم عن المجتهد الحي او لا يجد

فان وجد تعين ايضا وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي عن الميت او
لا يجد فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد تعين الاخذ عن
كتب المجتهدين الماضين **قال** دام ظله البحث الثامن العالم
الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة فالاقرب جواز
الاستفتاء والمجتهد الذي يغلب على ظنه حكم وقال محمد بن الحسن يجوز
للعالم تقليد الاعلم وقيل يجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل
بالاجتهاد فاته الوقت وهو جيد لانه مامور بالاجتهاد ولم
يات فكان ماثوما وانما سوغنا له التقليد مع ضيق الوقت للضرورة
اقول صاحب الواقعة اما ان يكون عاميا او لا والثاني
اما ان لم يبلغ رتبة الاجتهاد او بلغ والبالغ رتبة الاجتهاد اما
ان اجتهد فيها او لم يجتهد فالاولان يجب عليهما الاستفتاء على
خلاف في الثاني والثالث يحرم عليه الاستفتاء اتفاقا والرابع وهو
المجتهد الذي لم يجتهد اختلفوا فيه فقال اكثر الشافعية انه لم
يجز له الاستفتاء مطلقا وقال احمد بن حنبل وسفيان الثوري يجوز
له الاستفتاء مطلقا ومنهم من فصل فقال الشافعي في القديم يجوز لمن بعد
الصحابة تقليد الصحابة دون غيرهم وقال محمد بن الحسن يجوز تقليد
العالم للاعلم وقال ابن سريج لا يجوز له ان يجتهد الا فيما يخصه اذا
كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت وهو المختار لنا
انه متمكن من الوصول الى حكم المسالة بفكره فيكون مامورا بالاجتهاد

كما في الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل
القادر على الاحتراز خالفنا الدليل فيما يخص المجتهد عند تضييق
الوقت للضرورة واحتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل الاجتهاد غير عالم فيجوز له
السؤال ب اجماع الصحابة فانه روي ان عبد الرحمن بن عوف
قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين
فقال نعم وكان ذلك بمحضر علماء الصحابة ولم ينكر عليه فكان
اجماعا والجواب عن الاول انها متروكة الظاهر لانها تقتضي
وجوب السؤال وهو غير جائز اتفاقا وتقتضي ايضا وجوب السؤال
وان كان بعد الاجتهاد لانه بعد الاجتهاد ايضا غير عالم بل ظان
فيجب حملها على وجوب السؤال على العوام او على السؤال عن وجه
الدليل وعن الثاني انا نمنع الاجماع فان عليا واتباعه خالفوا
فيه **قال** دام ظله البحث التاسع في الاستصحاب الاقرب
انه حجة لان الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل
الحاصل فيكون الوجود اولى به والا افتقر ولاجماع الفقهاء على
انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه هل طرا ما يزيله ام لا
وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا القول بالاستصحاب
لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول
اختلف الناس في ان النافي هل عليه دليل ام لا فقال قوم لا دليل

...ني اراد به ان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب ظن بقائه
في المستقبل فهو حق وان اراد غيره فهو باطل لان العلم او الظن
بالنفي لا بد له من دليل **اقول** استصحاب الحال هو الحكم
على وجود الشيء او عدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي
كحكم المتيمم في الحال بوجود اللص او السبع في الطريق لاجل علمه
بكونه في الطريق في الزمان الذي قبله بقليل وكحكمه بعدم الماء
في الحال لاجل علمه بعدمه في الزمان الذي قبله بقليل واختلفوا في
كونه حجة في الشرع فنقل الشافعية انه حجة وهو قول المزني
وابي بكر الصيرفي واختاره المصنف خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين
لنا ان العلم بتحقق امر في الماضي يقتضي ظن بقائه في الحال والعمل
بالظن واجب ولا نعني بكونه حجة الا هذا القدر وانما قلنا انه يقتضي
ظن بقائه لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني
عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه وانما قلنا ان
الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو كان مفتقرا اليه فذلك المؤثر
اما ان يصدر عنه اثر او لا والثاني محال لان فرض المؤثر بدون
الاثر متناقض والاول اما ان يكون اثره كان موجودا او لا
والاول تحصيل الحاصل والثاني يخرج عن كونه باقيا واما ان
الحادث مفتقر الى المؤثر فبضرورة العقل وايضا جميع الفقهاء
اذا حكموا بوجود شيء او عدمه ثم شكوا في زواله بطريان

ضده بحكم ببقاء ذلك الشيء او عدمه وانكاره ذلك مكابرة
وهذا هو القول بالاستصحاب فان امتنعوا عن تسميته استصحابا
فلا مشاحة في العبارة واعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي
هل عليه دليل ام لا منهم من قال لا دليل عليه مطلقا سواء في العقليات
او الشرعيات ومنهم من اوجب عليه الدليل مطلقا ومنهم من فصل
فاوجب عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات وقال
المصنف القايل بان النافي لا دليل عليه ان اراد ان اصل الاشياء
العدم فالعلم بالعدم الاصلي يوجب ظن بقائه في المستقبل فهو
حق لانه عين الدليل لانه القول بالاستصحاب وقد بينا انه حجة
فان اراد غيره فهو باطل لان الدعوى لا تثبت الا بالدليل سواء كان نفيا
او اثباتا واعلم ان كشف الغطاء عن هذه المسئلة ان يقال ان
النافي اما ان يدعي نفي العلم او العلم بالنفي فالاول لا دليل عليه اذ
لا يطالب الجاهل بالدليل على جهله والثاني اما ان يدعي العلم
بالنفي ضرورة او نظرا والاول لا دليل عليه ايضا لانه ان كان
صادقا لم يحتج الى الدليل لمشاركة الخصم اياه فيما فيه وان
كان كاذبا يكفي في انقطاعه المنع والثاني لا بد له من الدليل
ليطرح خصمه فيه والا لكان كاتما للعلم وقال النبي صلعم من كتم علما
نافعا فقد تبوأ مقعده من النار وايضا فقد وقع الاجماع على وجوب
اقامة الدليل على من ادعى الوحدانية لله تعالى وقدمه مع هاتين الدعويان

في النفي ولذلك نبه الله تعالى على دليل نفي الالهية بقوله لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا ان قيل السنا لا نوجب دليلا على
منكر نبوة من يدعي النبوة وعلى منكر صلوة سادسة قلنا مثل
هذا النفي لم يخل عن دليل وهو البقاء على النفي الاصلي وعدم قاطع
يعارضه من الاله والا دلالة على نبوته وعلى وجوب صلوة سادسة

خاتمة في الاستحسان مشتملة على ثلث مسايل ا

في ذكر الخلاف وتلخيص محل النزاع فيه اعلم ان الحنفية
والحنابلة قالوا بالاستحسان وانكره الباقون حتى قال الشافعي
من استحسن فقد شرع وليس الخلاف في اطلاق اللفظ لوروده في
القرآن والسنة وعبارات الفقهاء قال الله تعالى الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وقال وأمر اهلك يأخذوا باحسنها وقال
النبي صلعم ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الفقهاء
من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل فيه ولا
تقدير مدة السكون وقال الشافعي واستحسن في المتعة ان
تكون بثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلثة
ايام وانما وقع الخلاف في المعنى ب في افادة تصور الاستحسان
عند القايلين به واجود تعريفاته قول ابي الحسن انه ترك وجه
من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو
في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ

عن العدول عن العموم الى القياس المخصص لكونه لفظا شاملا واحترز
بقوله وهو في حكم الطاري عن العدول الى اقوى القياسين فانه ليس
في حكم الطاري لما قبل وقال محمد بن الحسن يترك الاستحسان للقياس
كما لو قرأ المصلي آية السجدة في آخر السورة فان القياس يقتضي
ان يركع والاستحسان يقتضي ان يسجد فهذا الاستحسان لما كان
اقوى من القياس فكيف يترك العمل به والا فقد بطل التعريف ح
فجوابه ان الاستحسان ولو كان اقوى من القياس لكن اتصل
ما معه صار اقوى من الاستحسان وهو ان الله تعالى اقام الركوع مقام
السجود في قوله وخر راكعا واناب ج في انه لا يجوز اخذ
الاحكام من الاستحسان عندنا لان حاصله يرجع الى ان القياس
اذا كان قايما في صورة الاستحسان وفي ساير الصور يترك العمل
به في صورة الاستحسان ويبقى معمولا به في ساير الصور وهذا
هو القول بتخصيص العلة وهو فرع على القول بالقياس وقد بين
بطلان القياس فيما تقدم والآن حيث وفينا بما وعدنا به جاز
ان ينقطع الكلام حامدين لله تعالى على الآية ومصلين على اشرف انبيائه
محمد واصفيائه وفرغ من تعليقه العبد الفقير الى الله تعالى حسن [illegible]
عبد الله المجاور بالغروي سلمه الله على ظهره يوم الاثنين [illegible] شهر الله المبارك
ذي الحجة سنة سبع عشر [illegible]
وسبعمائة حامدا مصليا
وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم معرفة ما في القرآن من حروف المعجم الالفات
ثمانية واربعين الفا وثمان مايه واثنان وعشرين حرفا الباءات احد عشر الفا
اربع مايه وعشرين حرفا التاءات عشر الف واربعمايه وسبع وسبعين حرفا
الثاءات الف واربعمايه واربعة احرفا الجيمات مايه الف وثلثمايه واثنان
وعشرين حرفا الحاءات اربعة الف ومايه وثمانيه وثلثين حرفا الخاءات
الفان وخمس مايه وثلثين حرفا الدالات خمسة الف وتسعمايه وخمس
وسبعين حرفا الذالات اربعة الف وتسعمايه وخمس وسبعين حرفا
الراءات اثنى عشر الفا ومايتان واربعين حرفا الزاءات الف وستمايه
وثمانيه احرف السينات احدى عشر الفا وخمس مايه وسته وتسعين
حرفا الشينات الفان وخمس عشر حرفا الصادات الفان وسبعه
وثمانين حرفا الضادات الف وستمايه وحرفان الطاءات الف ومايتان
واربع وستين حرفا الظاءات ثمان مايه واثنان واربعين حرفا العينات
تسعة الف واربعمايه وسبع عشر حرفا الغينات تسعة الف ومايتان
وسبع وعشرين حرفا الفاءات ستة الف وثمان مايه وثلث عشر حرفا
القافات ستة الف وسبعمايه وتسعة واربعين حرفا الكافات
عشر الف وخمسمايه واثنان وعشرين حرفا اللامات ثلثه وثلثين الف
وخمسمايه واثنان وعشرين حرفا الميمات ستة وعشرين الف ...
واثنان وعشرين حرفا النونات ستة وعشرين الفا وسبعمايه ... حرفا
الواوات ... وعشرين الفا وخمس مايه وسته وثمانين حرفا

بسم الله الرحمن الرحيم

